آفاق التفلسف الجديد

مفارقات التصنيف ولغط الوظائف المعرفية



بلقاسم عيساني

فكر وفلسفة



آفاق التفلسف الجديد

مفارقات التصنيف ولغط الوظائف المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

- الكتاب : آفاق التفلسف الجديد مفارقات التصنيف ولغط الوظائف المعرفية
- المؤلف : بلقاسم عيساني
- الموضوع : فكر و فلسفة
- الناشر : دار كوكب العلوم للنشر و الطباعة و التوزيع
- ISBN : 978-9931-10-291-5
- الإيداع القانوني : ماي 2024
- عدد الصفحات : 560
- بلد الطبع : الجزائر
- سنة الطبع : 2024

دار كوكب العلوم للنشر و الطباعة و التوزيع



آفاق التفلسف الجديد

مفارقات التصنيف ولغط الوظائف المعرفية

بلقاسم عيساني

مقدمة

هذا الكتاب رحلة في عالم الفلسفة المعاصرة، ذلك أن الاختلاف الذي يبيحه الزمن بفعل التطور الذي يُحدِث اختلالات جمة في الطروحات المتلاحقة، يكون قد فتح الباب على مصراعيه لتجديد الفكر المعاصر بآليات لم تكن متاحة من قبل، سواء على مستوى الرؤى البحثية أو تحورات المناهج، أو جدة المسائل المطروحة، أو بفعل الاكتساح التكنولوجي الذي حتّم إعادة النظر في الكثير من القناعات البحثية القديمة.

لذا كان لا بد لنا من محاور يتم التركيز عليها يُشترط فيها راهنية الموقف الفكري وعمق الطروحات التي من شأنها أن تثير زوابع المشاحنات المفاهيمية عالية الوطيس، ذلك أن اللغط حتى في معتراه التشاجري لا بد أن ينمّ عن اتجاهات واهتمامات ضاربة في الجِدّة، فكان ينبغي أن نشحن تصدّينا هذا بالكثير من المساءلات والإشكالات التي بفضلها ننال توجيهنا إلى مفاصل الفكر الحالي بتتبّع آثاره في مجاوراته النسقية، وأولى الورشات التي خضناها مسألة الانتماء في الحقول المعرفية بأمثلة دالة من متون شهيرة شكّلت مشكلة تصنيفية بين الفلسفة وعلم الاجتماع، وأحيانا علم النفس والتاريخ والعلوم التجريبية بأنواعها، وحتى الرياضيات والفيزياء، تلك هي المعرفة حين تتأبّى على التجزيئ، وقد حدث أن لاحظنا تراكبية لافتة في تعاقبية أجيال المتفلسفة، فأخترنا من أحدثَ في الساحة أثرا واختلف حوله الناس ونعني هنا جمهور الباحثين خاصة من ذوي التوجه الموسوعي، فكان أن أثبتنا كلا من فوكو ودريدا وجيل دولوز، مع تركيز الانتباه دائما إلى أثر منجزهم الذي خلفوه وراءهم، دون إغفال دور إدغار موران كشخصية محورية في ممارسة الازدواج الفكري، مع

تنوّع طرائق البحث، من إبستيمولوجيا التمرد لدى فوكو إلى جذرية التقويض الدريدي، إلى إبداعية دولوز ليس فقط على مستوى إبداعية المفاهيم، بل في متعلَّق استغراقاته التيماتية حد إبهامية متصوَّره النصي، وقد أثبتنا بعضا من سلاسله البحثية مع حق التعليق والمساءلة، وعرّجنا على وظائف الفلسفة وفق متجلبات المرحلة الحضارية الماثلة.

ولا نتحدث هنا عن موضة التفلسف بل عن حاجة ملحّة فرضها تطور الوعي الجمعي في الحواضر العالمية، فما كان لنا أن نغفل العناية بالإنسان والبيئة والحيوان، وكلها ورشات فلسفية تجد لها صدى في تحولات المجتمعات بفعل التصادي بين القارتين؛ العجوز والعالم الجديد، فإذا كانت «النظرية الفرنسية» قد أوجدت لنفسها رواجا في الأوساط الثقافية الأمريكية، هل تشكَّلَ تنظيرٌ نظيرٌ لها في أوروبا؟ أما الفصول الباقيات فقد توزعت بين النسوية التي عرفت موجات متتالية وصلت أربعة، احتوت على اجتراحات ومراجعات وتشظي فكري توزعته فضاءات كان ينبغي لنا أن نُحصيها. وقد احتوى الكتاب على تحليلات، ولكن أيضا على ترجمات، وقراءات ترجمية، تم توسيعها إلى دراسات واستغراقات انكتابية ما وسعنا، ذلك أن الإشارة لا تُغني عن التفصيل، وعندئذ يغدو التبحّر في مطاردة المعلومة استكفائية بحثية لا غنى عنها، من هنا أولينا اهتماما بالمنجز الذي استطاع تحقيق رجع صدى معرفي ولكنه وثيق الصلة بحياة الشعوب، فكان فصلٌ حول ظاهرة الحرب بمتلمّس واقعها التكنولوجي وجدلية علائقها بالفلسفة التبريرية وذرائعية المصالح، ثم جُبنا المشهد الفلسفي النقدي المعاصر مع التركيز على المؤلفات الأخيرة لنعاين زمنيتنا بعين النفاذ إلى معترك الارتصافات الإيديولوجية وقد فصلناها عن خصوبة المتون التي لم تألُ في التطرق إلى مجمل الاختراقات الحالية التي تمثل

جدة منهجية، ولكن أيضا من خلال ارتياد آفاق بحثية لم نعهدها في تساوق حثيث مع التقنية التي لم تعد إطارا استعمالاتيا بل أصبحت جهازا مفاهيميا يغترف معرفيا ويجترح من عمق الحاجة، ولكن أثره غائر في متسارع الفكرة الهائمة (قبْلا كانت توصف بسفَر النظرية) التي تتداولها العقول في مصاف منتخباتها القرائية، وبفعل تشظي التخصّصات وتوزّع التوجّهات لملمنا القضايا المطروحة على أكثر من صعيد، وأثبتناها مناقشة ومناكفة من دون استكانة، لنسترعي اهتمام القارئة ونُحدِث التفكيك الضروري الذي يحيط علما بآخر التطورات والتناولات الفلسفية في عالم اليوم.

التشفيع المفاهيمي

الفلسفة والعلوم الاجتماعية: العلائق الجائرة

تغيُّرُ بعض تمظهرات العصر في العشريات الأخيرة حفّز المعرفة على مباحثة الحيثيات المستجدة، العميقة منها أو المتحوّلة والظرفية، تغيرات البنى المجتمعية العميقة فرضت على المقاربة الفلسفة تجديد أدوات مباحثاتها لصالح اختراقات منهجية تُمكِّنها من فهم جديد التحوّلات التي من شأنها إعادة صياغة رؤى العالم لدينا دون إغفال التمييز بين الجدل المؤدلج الذي يضاهي الزبد الذي يذهب جُفاء والعمق الذي ينفع الناس، وبينهما رحلة البحث عن اليقين المرتكز على معرفة قارة صدورا عنها نصوّب قراراتنا ونحدّد خياراتنا النهضوية في عالم يعجّ بالتجاذبات والاستقطابات والاختلافات الثقافية والمصلحية، وتلعب الاكتشافات العلمية والمستجدات التكنولوجية دورا في هذه الارتصافات المتماوجة على أجنحة الانبهار والاستغراق من جهة، وفقد المرجعيات أو عدم الثقة في جدوى التمسك بها من جهة أخرى، فهل نحن بصدد إعادة تعريف الذات والغيرية وأفق التعامل بينهما ؟ هل نعيد النظر في مجموع التمثّلات والقيم والقناعات التي دأبنا على تبنيها؟ هل نحن في مفترق طرق حضاري أبرز موجباته التعرف على جديد التفلسف المعاصر الذي أطلق عنان التفكير في كل هذه الجِدة الإبستيمولوجية التي تحيّرنا؟

لنقرأ ونبني بدورنا موقفنا المعرفي الذي يتوافق مع وضعنا النهضوي العام ولكن كذلك خصوصياتنا الثقافية واللغوية والدينية بل وحتى متطلبات

جغرافيتنا وتاريخنا التليد. وإنما غايتنا هي امتلاك المعرفة المتجددة التي ستمنحنا سلطة التعامل الإيجابي مع ما هو آت.

ما هي آفاق العلاقة الملتبسة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ببعد الوظيفة والمحتوى؟ وما هي ضرورة التفلسف بالنسبة لعالم الاجتماع، أو العكس؟ ماذا تفيد الدراسات السوسيولوجية الفيلسوفَ؟ أي ما هي استثمارات الكتلة المعرفية ذات المعطى المجتمعي في حيثيات الخطاب الفلسفي؟

لكن باعتبار الاختلاف الإبستسمولوجي، والخصومة التيماتية في مشترك الاهتمام ببعض مجالات الحياة والحقول المعرفية، حرص الطرفان على التمايز، من حيث قابلية السوسيولوجية لتندرج في مجال العلم التجريبي رغم انتمائها الهيكلي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، لكن الفلسفة تتوقف عند حد التعليق الممنهج حول الظاهرة العلمية واستثمار نتائجها بمحاولة إعلاء ميتافيزيقيتها المُرجأة، ولكن بينهما نشأت علائقية ذات محتوى توسّعي باعتبار طموح الفلسفة لاستبدال جلدها الأنطولوجي، وهذا مثار بحثنا الحالي في كشف التمدّد الموضوعاتي ودوره في تخليق صورة متجددة للفلسفة باعتبار جدّة مسعاها للتحوّل نحو اهتمامات جديدة وعملية. وبين الجذب والنبذ تأسست تخصصّات بحثية تمتح من إرادة التفلسف في تحقق الجسرية الواصبة نحو التكاملية المتعذَّرة إلى يوم الناس هذا. لكن المتحقَّق من أعمال الفلاسفة وعلماء الاجتماع أن التخوم لم تُحترم يوما، فكانت عادتهم الولوج والخروج بين الحقلين من دون حرج السؤال: أين يُصنّف العمل؟ إذ لا بد أن يكون ضمن الفكر.. التحليلي، الاستنباطي، أو الإحصائي الذي لا بد أن يليه الاستنتاجي وهكذا دواليك. فهل يتوحّد الخطابان؟ أم يبقيان على خصومة المبادأة والمآل؟ ولدى نشوء الفلسفة الاجتماعية ومباحثات الحداثة (تعمّمت

في الفلسفة وتخوصصت في الدراسات الاجتماعية) هل ندرج الكل في العقل الثقافي أم العقل العملي؟ خاصة مع ظهور فلسفات العناية وتبادل أدوار المدارسات بين طرفي الأطلنطي [1].

وقد تواشجت بعض الدراسات الفلسفية مع نظيرتها السوسيولوجبة في خطاب توحَّد لضرورات موضوعاتية [2] فهل حاكمت تواشجية الأنثروبولوجية الاجتماعية المنطق الفلسفي المتعالي؟ من منظور أنّ حيثيات الواقع لا تتحمّل الانخراط في تجريديات تهويمية لا تفيد الواقع شيئا، لكن أليست هذه دعوة مسخية للفلسفة التي ستفقد معترَك مجالها إذا ما اكتفت بالانخراط في التمثّل العلمي للظواهر؟ لكن ألا تمنح الفلسفة للدراسات الاجتماعية زخم الأسئلة؟ لنقُل إذن أن طابع التعقيد هو المتولي لزمام علائقية التالد بالمُحدَث، فالخبرة التجريبية تحتاج دائما لعملية تقييم إتيقي، لهذا لا مندوحة عن حوارية منهجية بين المتحقِّق والمتوقَّع، أم يتأتى الأمر بتقاسم المجالات البحثية بينهما؟ فالتماهي الكوني لا يتحدّد وفق درجات المبحثية التجريبية ذات الطابع المجزّأ، ليكون تأمّل القوانين الواجدة في متحرَّر المقاربة الفلسفية لا في غيره. أي من خلال تأويل نتائج العلوم الاجتماعية ومآلاتها، إذ من الصعب تأويل رمزيات الفعل من حيث هي تخيرات باطنية لتشكلات ذهنية خارج التناول الفلسفي، فما هي ضوابط الإسقاط في عملية تذويت – اللا واعية – المبصرات المجتمعية الخاضعة للتجريب الجزئي؟ وكيف يتم تحديد

---

[1] - Le souci des autres. (Éthique et politique du care. S. Laurier. P. Paperman. N.E.Augmentée. Paris. 2011.

[2] - (Anthropologie structurale Levi-Strauss. 2001). (Les Règles De La Méthode sociologique Émile Durkheim. 1996). Le sens pratique. pierre Bourdieu 1997.

المقصديات المتلبسة بالقناعات الثقافية ذات المحتكمات الزمنية المتباعدة خارج إطار الترجيحات البدهية في سلّم التخريج الفلسفي؟ لكن ألا يرتكب الفيلسوف سوء قراءة حينما يتقمّص دور الأنثروبولوجي أو السوسيولوجي بخرس الأسئلة العملية؟ إذ يمكن تفحّص بعض الأعمال في هذا الصدد والتأكيد على فشلها الذريع، ذلك أنّ خيانة الوظيفة الكبرى لا يمكنها أن تحقّق تطلعات زيف الذات الباحثة، إذن الفلسفة تضحى مدعاة تفكير سوسيولوجي فقط من خلال منطق التهيئة l'adaptation ، أي تدجين زاوية النظر لصالح تجديد فلسفي يمتح من رؤية تقارب المجتمعي بمعايير مغايرة تتحدّد لاحقا وفق متطلبات الحالة البحثية، حيث انتهى زمن التقمّص الما قبلي للقناعات، ولا بد من التحوّل نحو رصد غير مضمون النتائج تحكمه المغايرات لتوصيفات تتطور باستمرار من دون الحاجة لتبريرها، علائقية الفلسفة مع علم الاجتماع تتحدد وفق متطلبات عملية من خلال المنجز الماثل أمامنا، نتأمّل توظيف بيار بورديو لبراديغمات لايبنيتز، خاصة «الاتساقية مسبّقة الوضع» حين تكون "التعاملات ذات التواؤم المموضع خارج أية احتسابات إستراتيجية وكل وعي إحالي لمعيار صادر عن ضبط متبادل في غياب أي تفاعل مباشر، ومن باب أولى، في غياب أي تنسيق ظاهر» [1] أي افتراضية مسبّقة يؤمن بها لايبنيتز يوظفها بورديو في دراساته الاجتماعية كمثال واضح على عدم وجود ذلك الانفصام المُدّعى بين الافتراض الفلسفي والتناول العلمي المعلّل، عن الانتظام الذاتي للظواهر الاجتماعية نتحدث، بينما الصيغ التجريبية سابقة لأي تموضع يُقونِن الظاهرة ارتساما كونيا. فالسوسيولوجيا رغم طابعها الإمبريقي لا يمكنها أن تنطلق من فراغ مفاهيمي، حتمية هذا التأسيس تمنح طابع الصلة غير المبتورة بين

[1] - Questions de sociologie. Pierre Bourdieu. Les Éd de Minuit. Paris .1980. P 98.

الاهتمام التجريبي والرؤى المُحرّضة على تمثل المعرفة القبْلية التي لن تكون سوى فلسفية. نتلمح ذلك في استلهام أعمال جورج ميد الفيلسوف البراغماتي في مقاربات الدراسات الاجتماعية[1]بل إنّ النقد الاجتماعي للمقولات الفلسفية بدعوى الإبطال والنقض يندرج في صيرورة التأثر الاختلافي بحكم البحث عن صيرورات نسقية تحقق المقولة من منظور تجريبي. تحويل الصيغة التجريدية إلى منهج عملي هو مآل ديمومة العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية. إذ يحدث باعتبار بحر المعرفة الممتد وعلى الخصوص في العلوم الإنسانية ذلك الاحتكاك على التخوم انطلاقا من ادعاءات التخصص أو من قناعة الاقتطاع أو التقسيم الأكاديمي للمعرفة، كصيغة تبسيطية ملزمة تجابه تعقيد التواشجات النسيجية التي تجمع الظواهر مع بعضها. وباتساع هذه العلوم الوليدة التي اشتد عودها واتسع مجالها واستفردت بمجالات دون غيرها، ما عادت تتحمل وصاية الفلسفة عليها، فتبنت الانفصال بخصوصية مناهجها، لكنها سرعان ما طمحت عودا على بدء إلى تكاملة تم تغييبها ردحا من الزمن، فانثنى المسعى انعكاسا، وفي خضم هذا التراوح لحساسية الانفصال والاتصال، نشأت نزعة غير قارة في المكاشفة بين المفهوم الفلسفي ولغة التخصص باعتبارها تميزا ألسنيا يصنع فارق المقاربة بين التناول العلمي الصرف من خلال برامج بحثية محددة والتدوير الفلسفي للأفكار، وكل هذا يبعث على حيرة تصنيفية لا ترقى إلى كونها أزمة إبستيمولوجية ولكنها تطرح إشكالية وِجهتِها بعد تصحّر زخم أفكارها في ضيق تخصصها المزعوم الذي أحوجها إلى ممالأة مجاوراتها النسقية، هذا الذي تكشفه أعمال بعينها تشكّلت نقاطا بارزة يُلتفت

[1] - Georges Herbert Mead. Une réévaluation contemporaine de sa pensée. Hans Joas. Ed Economica. Paris. 2007.

إليها لتعيين هجرة المفاهيم والمصطلحات، فكان أن رأينا علم النفس بمخرجات علم الاجتماع، وتاريخانية زاخرة بلفيف واسع من الإشباع النقدي تحركه باراديغمات فلسفية إلخ من التداخلات التي لا تُحصى، ونعيد التساؤل إن كان الأمر مجرد استقلالية مزعومة تمظهرت في لغة التخصص أم أنّ الأمر حيثية تكاملية من عمق الاشتغال المعرفي ؟ ذلك أن الانخراط في خطاب يتسم بالاختلاف في التوظيف الاصطلاحي يُعد آلية تباعدية عن بقية الانتهاجات البحثية، من هنا يكون المجال البحثي كينونة معرفية مستقلة عبر تقاسم المهام أو التجزيء المقارباتي للظاهرة، إشكالية العلوم الاجتماعية أنها شديدة الاحتياج إلى التخصصات المجاورة لها في عمق الاستغراق الاختراقي لدقائق مدارساتها المنهجية، لكنها في نفس الوقت تبدو متماهية أحيانا بلغة الخطاب العام ليبدو سخف التناول لما يظهر واضح المعالم في كنه متحرّاه التفاصلي عبر تدقيق السمة التكوينية لما يتم تدارسه. فهل يُعد تطوير المفهوم ضمن تخصص ما بمنحه مدلولا لا تتقاسمه التخصصات الأخرى آلية عزل فعلية ستُحدِث بالضرورة قطيعة ابستيمولوجية؟ وهل سيُحدِث هذا التوجه صدّا لغويا لمشترك الفهم العام فتتحوّل الخطابات المعرفية إلى جُزُر متنية منعزلة عن بعضها تفتقد إلى جسرية تواصلية، مما يحوّل العلوم إلى شفرات مستغلقة تُحوج إلى امتلاك مفاتيح الولوج المتمنّع إلا بإذن من يعرف سر دوالها؟

هذا ما يمكن نعته بامتلاك المعرفة ببُعد الإقصاء الغيري، فبعد كانت المصطلحات أدوات اختراق معرفي، أضحت وسائل استحواذ وحرمان تمنع غير مرتاديها النيل من إفادتها، هذا الوضع هو الذي يُحوج إلى استحداث منزلة بين المنزلتين: أن تكون لغة التخصص مجالا تداوليا وتواصليا يسمح للمعارف بالسريان في مسارب المعرفة بأسباب التثقيف العام. ذلك فقط كي لا يصبح

الاجتراح الاصطلاحي عبئا معرفيا عوض أن يكون ساحة جاذبة لمتعاطي العلم وشغف طلبه الحثيث. فهل خروج الفلسفة عن مبتغاها التجريدي والانخراط في مباشرة مواضيع جديدة ذات مقتضى واقعي سيوقعها في مخاض ميتافيزيقا جديدة متمنِّعة بتمنّع الدوال المستعملة في لغة مطوّرة من افتعالية توصيفية تعمل دوما على تعقيد البسيط بطابع التكثيف الغامض للدلالة مما سيؤدي بالضرورة إلى انصراف الناس الكلفين بها عوض استقطابهم نحو بهجتها التفاكرية العميقة؟! هذا يحيل على وضعية سوسيولوجية قد تشكّل مدارسة ماتعة تكون مدْعاة لطرح أسئلة جمة حول وضعية الفلسفة والعلوم الاجتماعية في حياة الناس، حيث أن مسوّغ وجودها مرتهَن بمدى ارتفاع الوعي الجمعي بضرورتها، أما إذا استغلقت ونأت فما الداعي للاحتفاء بها؟ إذن دراسة الجدوى، ومدى التأثير، والفائدة المرجوة منها، مما ينبغي الاهتمام به، ولقد لامس ابن خلدون قديما جذور المشكلة حينما أحصى موانع حصول الملَكَة التي بها يشدو مُحب الحكمة، ولقد لمسنا ذلك في البنيوية حينما طورت مصطلحات صادمة لوضعيات إفهامية تبدو لنا بسيطة إذا ما فقهنا معناها بعد تحييد كثافة اصطلاحاتها.

وفق طروحات الإبستيمولوجية ذات المحتد الماركسي، كل الخطابات ذات تلبّس تاريخي، وتُعد إجابات لأسئلة مطروحة لزمنية معيّنة، هنا ينشأ الخلاف بين النظرية التقليدية التي تزعم الاستقلالية عن التاريخ (أبدية النتائج، علمية محضة) والنظرية النقدية التي تعرف أنه مهما علا منسوب علميتها، ستبقى تحت تأثير المرحلة التاريخية التي تخلّقتها، ووليدة ظروفها، وباختصار، الزمكانية التي نشأت بين أحضانها، بورديو يتبنى تاريخانية الخطاب، حيث يعتبر أن حقيقة سوسيولوجيا العلوم تتأسس ضمن نوعية

خاصة من الشروط الاجتماعية، أي على وجه التحديد في حضن وضعية محدّدة من بينية وأداء الحقل العلمي. عالم العلم المحض جزء من الحقل الاجتماعي كأي مجال معرفي آخر. فالخطابات العلمية منتجات مجتمعية نشأت ضمن شروط تاريخية اجتماعية. وهذا يفتح أبواب الحيرة البحثية؛ إمّا أن نعتبر سوسيولوجيا العلوم مثل كل الخطابات تاريخية، وهذا يجعل التفريق بينها وبين الإيديولوجية صعبا، لأن هذه الأخيرة هي المتلبّسة بالظرفية التاريخية ولا ترقى لأن تكون لها موضوعية العلم العابرة للأزمنة، وعندئذ لا يمكن التمييز بين النظرية التقليدية (أي العلمية الصرفة) والنظرية النقدية، وهكذا تتساوى الخطابات في نظر بورديو، وتعكس حقائق نسبية، كيف يتفوق العلم إذن على الإيديولوجية؟ وإما أن نخرج السوسيولوجيا عن الظرف التاريخي ونمنحها أزلية النتائج (مثل الفيزياء على سبيل المثال) علميتها محضة وهنا تتحول إلى مقاربة دوغمائية لا تتأسس على طبيعة تكوينيتها المتدرجة في خضم تفاعل مجتمعي هيأ لها أسباب الوجود.[1] يسعى الفكر السوسيولوجي للاستقلالية عن بقية الحقوق الدلالية بما له من دالة التميّز، ارتسام الحدود خاصية حداثية في المقاربة المعرفية المعاصرة، لكن كيف تتحدد التخوم بين الحقول المعرفية، خاصة الفلسفة والدراسات الاجتماعية؟ إقرار انتماء المفاهيم هو الخطوة الأولى، لأنه يورد الدراسة في نسقها المناسب بتقييداتها الصلبة إلى مرجعياتها الهيكلية، وهذا يعني خضوع التيمات إلى نوع من المأسسة المنهجية التي تضع كل شيء موضعه، هذا التقسيم الأكاديمي وأحيانا الفكري العام أصبح اتفاقا قارا بين جمهور الباحثين لإتاحة التوسع ببعد التخصص، الأمر الذي يعمّق

[1] - La Pensée 68 – Essai sur L'anti-humanisme contemporain. Luc Ferry/ Alain Renaut. Gallimard paris. 1988. p 269

الطرح ويمنحه الإحاطة الضرورية التي تستوفي الموضوع حقّه، فلا يبقى فيه مجال لمستزيد إلا الهوامش، التي هي دائما فرص لبحوث تفريعية سرعان ما تسترعي الانتباه بأهمّيتها. فالتحول كان غرضه التخلص من العمومية والاتجاه نحو براديغمات تمتاز بالدقة والصرامة العلمية في التناول، وفي خضم المسعى الإمبريقي (التجريبي) الذي توسعت فيه العلوم الاجتماعية، بقيت الفلسفة تحتكر إنتاج المفاهيم. المماحكة لصالح هيمنة التصورات أدّت إلى بروز عدة أشكال بحثية نافست الفكر من خلال حوارية بين تخصصية inter disciplines، فهل كان بيار بورديو هو الصوت المسموع على ادعاء موت الفلسفة واستبدالها بخطاب سوسيولوجي؟ أي هل شكّل بداية القطيعة المعلنة كمتون تترى في أوساط القارئة حاملة لصفة التمايز بين الفلسفة والعلم؟ حيث انبرى نحو مواضيع ميدانية عملية كممارسة عينية للتعامل مع الواقع، مع تجاهل قدر الإمكان للخلفية التنظيرية التي تؤسّس المسعى برمّته (هنا الماركسية باحتفائها الخاص بالبنية التحتية كخالقة للأدبيات الدالة عليها ببعد التأشير الإحالي).

رواد الفلسفة المعاصرة الذين ملؤوا الدنيا وشغلوا الناس لم يحن بعد زمن توقف مقاربتهم، ذلك أن معالجة الأفكار لا تتأتى وفق خط عمودي تراتبي، بل هناك ذهاب وإياب دائمان يتبادلان الأدوار، إذ علينا الاطلاع على معاصريهم وعلى من تتلمذ عليهم وأخَذَ عنهم وتأثّر بهم ومن خرج عليهم وانتقدهم، ومن كان قبلهم من الذين حرروا الفكر من كلاسيكياته التي رهنته للطروحات القديمة، وفي ذلك التأثر أو الانتقاد الكثير من التجديد الفلسفي الذي أراد التفريع والاشتغال في الهامش، فحوّل ذلك الهامش إلى متّسَع بحثي قويم، ويبدو لنا من

المفيد تجريب قراءة غيرية للفلسفة المعاصرة[1] بتصنيفية تعتمد حداثية الرؤية والمعالجة، الموجَّهة لصالح التخطي لحاجز جهل منجز الآخر والحذر من طروحاته بين ضفتي الاطلنطي، والفارق نهج تكويني مع مغايرة سياقية لأولويات التحليل والطرائق، فهل هناك مجال لحوار فلسفي يماهي جبلّة التحري التحليلي بانفعالية الفكرة – المفهوم، الأمر الذي يبيح رؤية بانورامية بشقّين، للمنطق المقارن السياحة بينهما.

بدايةً، هل يمكن الحديث عن توطين الفلسفة، فنقول الفلسفة الفرنسية، بينما نجد المتون التي نستنطقها منها جمع أمشاج من النصوص الإغريقية القديمة واللاتينية والألمانية والانجليزية وغيرها؟ لكن لا بد من تعيين تصنيفية رقعية نتخذها تعلّة لتعيين الأعمال وإبداء الرأي التحليلي فيها مع الأخذ بعين الاعتبار البيئة التي احتضنتها لنستشف العناصر الثقافية التي استبطنتها وأسّست مبتدأها، وبمناسبة الحديث عن البدئية، نقول أن روني ديكارت رسّم منهجة البدء لاستظهار معقولية العالم من خلال «خطاب المنهج» و«مونتانْيْ» من خلال «المحاولات» (التي سندرس بها حداثة رؤاه بالمقارنة مع عصره مع ميشال أونفراي لاحقا)، من دون إغفال المساهمة الهيجيلة في إيقاظ الاشتغال الفلسفي عبر الديالكتيك. لذلك لا تسعفنا تصنيفية الانتماء المدرسي، ولا يعيننا التحقيب في الإلمام بحيثيات فعل التفلسف الخلّاق الذي ساد بعد النهضة الأوروبية أو شكّل في حد ذاته مداها، بل طريقة عرض لأمشاج الانبثاقات هنا وهناك من منظور الفاعلية وعمق التأثير بين مجموع خطابات تتناطح المعنى وتتصايغ المفهوم على متكأ من تفكير وتفكير مضاد، الأهم هي

[1] - Le Même et L’Autre-quarante-cinq ans de philosophie Rrançaise. Vincent Descombes.Éd de Minuit. Paris. 1979. P 11. 12.

الفلسفات التي تركت أثرا وأسالت الكثير من الحبر في مناكفتها أو شرحها أو التعليق على مفاهيمها، هي التي عانت رواج الاستشهادات ومماحكات الاختلاف، لكن الذي لا يمكن الاختلاف حوله أن الهاءات الثلاثة (هيجل – هايدغر – هوسرل) أحدثوا ثورة لا زالت آثارها إلى اليوم، وكذلك نيتشه، الذي خلّف دولوز، وماركس الذي أنتج هوسرل، وفرويد الذي أثّر في أجيال بعده خاصة من كان أميل لاستثمار نتائج التحليل النفسي، فبعد الرواد جاء ممثلوهم «جان بول سارتر» و«مارلو بونتي» وكان لبيرغسون يد طولى في ترويج التخصص النفسي ورؤاه المتقدمة حول الزمن، وبعد موجة الشرح الهيجلي وفلسفة الثنائيات «الكينونة والعدم» ومناقشات الهوية والاختلاف، بمساهمة فلسفة الوعي، تمكّنت التيارات من التمايز، لكن من خلال أسماء وازنة احتكرت مشهد النقاش الفلسفي، بعد انتشار الفينومينولوجيا التي مكّنت للتاريخ دورا ديالكتيكيا، نشأت موجة رفضت فينومينولوجية اللغة، الأمر الذي مهّد لظهور البنيوية، ليبرز فكر الاختلاف مقابل منطق الهوية بين تأثيرين حاسمين: النيتشوي إلى جانب فكر هيدغر. فإذا تمحّضت البنيوية طريقة قراءة صلبة للنصوص تكون قد أثّرت على البحث الفلسفي لتحوّله نحو التفكيك. وشكّل فوكو تحوّلا نحو أهمية التاريخ في تشكيل المفاهيم، من خلال طرائق اندرجت في تخصص يوازي الفلسفة ويناكفها في نفس الوقت، بينما بقيت الماركسية تشتغل من خلال مفاهيم تثوير الواقع عند كل من سارتر وألتوسير، وبين أولوية علم النفس من جهة والاقتصاد من جهة أخرى، نشأت موجة تعرية الأدلجة كمعرفة قارّة كي تحلل الجانب اللا علمي في الخطابات. وباعتبار الاختلاف فكرا متناقضا وفق التصور الهيجلي، أتى فكر الاختلاف المتجدد ليتخلص من مبدأ التناقض ليتأتى الحوار في الميتافيزيقا الحديثة من

خلال لغة المنطق، أي الأنطولوجيا، للخلوص إلى نهاية الفلسفة من خلال توجيهها أنماط تفكير تتخصص وفق حقول معرفية بعينها، بغية تفكيك المركزيات التي تحتكر القول من خلالها.

لماذا تأسست الفلسفة الجديدة خارج وظيفتها التقليدية، وهي الخوض في التجريد والميتافيزيقا ؟، ولماذا نزلت من برجها العاجي لتخوض في جدل المعرفة المعاصر لتنافس التخصصات الوليدة عنها؟ هل أصبحت الفلسفة تعاني أزمة موضوعاتية أم أنّ توجهات العصر وتسارعات منجزاته العلمية غيّرت وجهتها بحتمية الاهتمام الذي فرض جدّته عليها؟

منهجنا هنا أن نقاوم الكرونولوجيا التقليدية في تفكيك دقائق الفكر الفلسفي، بل أن نكشف أنساقه المتنوعة عبر أعمال تأثيرية تحلّل آفاق خطابات سابقة، وكأنه استرجاع للأصل من الفرع بغية استجلاء مسارات التأثر البعْدية، وإلا ما جدوى التأريخ المزمن للتيارات الفلسفية؟ وكأننا نرصد فعالية المقولات التحليلية في الأعمال التي تلتها فهما وإضافة، في تحقق تام لرأي دريدا الذي اعتبر مناقشة الهوية الديالكتيكية لهيجل لا تنتهي، فماهي المسافة التي يقفها فكر الاختلاف الدريدي عنها؟ والتي يقفها دولوز أيضا بمقاربته الواقعية للمعطى الثيولوجي، فحين نتحدث عن الدين، نفعل ذلك من موقع الأنثروبولوجي، لتكون المنازلة متنية بكل شروطها الإجرائية، أي الالتزام بالطابع النقدي للتفلسف، والتوقف عن جعل الفلسفة ناظمة، عبر إقرار مفاهيم تفسيرية للكون بتراتبية ساذجة. أي تثبيت سلطوي للمعرفة، وليست هذه هي المهمة المستقبلية، بل تلك التي أقرّها العقل المدبّر المسائل المشاكس والمتمرد عند كل من لوكريتيوس وسبينوزا وأخيرا نيتشه، فالفلسفة المطلوبة هي التي تتعامل مع الحاضر بوجوب إعادة التمثّل، لكي يستعاد بصفته ووظيفته، الأمر

الذي يترتب عنه أن المجهول ليس إلا معلوما لم يُتعرّف عليه بعد، وأن نتعلم، يعني أن نتذكّر، ونلتقي بالأفكار الجديدة، نبارحها، لنعود إليها، وذاك هو الاختلاف الذي يتأتّى من رحم الإعادة، الفارق هو الذي يوجد بين التجربة وتكرارها، وبين حيثيات التماهي يظهر التمايز، هو عصارة اللا تجانس في عمق الاتساق، هل هي مغالطة وجودية ؟ بالفعل، ولكنها سر الكون المتجدّد في حركته الدائبة، المطّرِدة، لذلك أمكنت دراستها عن قرب من خلال الانخراط في تفاصيلها. وفق هذا المنهج، كيف تمايزت الفلسفات في عصرنا حد التماهي المزمن والاختلاف الشنيع؟ أين الحقيقة في وهم الحقيقة؟ هل نفذت من هذه المعضلة بتقاسم المهام المعرفية حتى لا يطالها التكرار؟ سوف نتطرق إلى متّسعاتها من خلال الاستعانة بمختلف العلوم والتطور الحاصل في المجالات التقنية حد نقد التقنية ذاتها. الإشكال الذي نمهره بمسؤوليتنا التحليلية أننا سنكون في قمة الالتزام المنهجي حينما نتخطّى المنهجة الظاهرية التي تنتظم الأشياء فيها لاحقا عن سابق، وإنما هي خلطة مفاهيمية نراجعها متى نشاء بفعل التأثر البعْدي الذي يمتح من سوابق الفكر ليتخطى ويسافر حد صعوبة تقصي غبار سفره ذاك. لنتأمّل تأثيرات دولوز ودريدا وخاصة فوكو في فلسفة العناية والحقوق الموازية من بدائل الوجود النباتي والحيواني، فهل سنجد من مراوحاتنا ما يدفعنا لتكرارية ذات مغزى؟ هذا أكيد، ولكنها طريقة في استثمار تفكرية مستمرة لا تعرف تاريخ نهاية الصلاحية، عند ذاك نكون قد أسّسنا أنطولجيتنا الخاصة دون ادّعاء كمال العرض الذي يطاله الانتقاص من بين يديه ومن خلفه، أليس جهدا بشريا يمتح من إرادة الفهم التي قد تسعفه حينا وتخونه حينا آخر؟ وهو في هذه الملحمة يكفيه شغف الحرص على حسن الإيراد لإعطاء صورة ولو تقريبية عن سوق الأفكار الفلسفية اليوم.

الفكر النقدي عرف عنفوانه مع نيتشه حسب دولوز (هذا الذي سنصل إلى تفكيك رؤياه من خلال سلاسله المتراتبة في تأسيس المعنى أو نقيضه «اللا معنى») وليس كانط الذي اكتفى بتوجيه نقده للميتافيزيقا الدوغمائية بينما وجهه نيتشه إلى مسمّى العلم ومنظومة القيم. معنى الفكر النقدي هو تحرير الإرادة، فإذا ما عُرضت كل حقائق الوجود أمام العقل الفلسفي، فذلك لأن للأخير الحاكمية المطلقة، من هذا المقام انطلقت أحكام القيمة، وانطلق التساؤل حول كيفية تشييدها والأسس التي قامت عليها، ثم توزعت القيم على حيثيات الوجود الذي ستسائله الفلسفات الأخيرة للقرن الواحد والعشرين، والذي فتحت أفقه موجات ما بعد الستينيات من القرن الماضي [1] أي ما بعد الثورة الإيديولوجية العميقة بملفوظ ألتوسير، اضطراب أشكال الفهم أدّى إلى توزع اجتهادات التصحيح المفاهيمي، ولا يتصدى لجنوح الفكر إلا الفكر، لذا اضطربت الرؤى البحثية كديالكتيك مفارق لدى كل من «بتاي» و«بلانشو» و«فوكو» و«دريدا» و«دولوز» و«ليوتار»، حيث نقْد اللوغوس تحول إلى نقد السلطة، ووجد فوكو ضالته في نقد سلطة المؤسّسات التي ارتكنت قناعاتها إلى عُدّة معرفية طبّقتها من خلال البيداغوجيا والطب والطب العقلي وعلم الإجرام إلخ. مطواعية البشر للسُّلَط، أو ثورتها عليها، لها صدى في عالم الفكر المحلِّل، الأمر الذي أباح إعادة النظر في كل القناعات الإبستيمولوجية التي تؤسّس أنواع المعرفة. اقتران الماركسية مع التحليل النفسي، أي اجتماع رهانات السياسة والرغبة، أنتج باكورة النزعة المقاومة للاكانية، وقد حاول دولوز من خلال «ضد أوديب» تسجيل تلك النزعة، أي التحليل السياسي للرغبة التي تتعرض للإعلاء والتحويل بالسعي نحو السلطة، للإجابة عن أسئلة جمة،

[1] - Le Même et L'Autre. P 196.

تراتبية العلائق الإنسانية (حاكم/محكوم، خادم/مخدوم، سيد/عبد) تفسير ذلك رغبة الاستعباد وقابلية التبعية، إذن أصبح تهشيم التمذهبات الفلسفية ديدن المرحلة بإنشاء فلسفات أمشاجية تأخذ كل فكرة من طرف مختلف لتُحِلّها ضمن نسقية مؤلفة تتجنب فيها المفارقات قدر الإمكان حرصا على اتساقية منهجية تمنحها إمكانية الاختراق لمدوّنة توصيف الواقع الماثل، لكن المعقّد، والذي يُحوج إلى ترسانة نظرية لإبداعية مفاهيم تقوده نحو فهم الوقائع المقترحة للتحليل، فأصبح لدينا «الاقتصاد الغريزي» [1] كنموذج للتفريع المعرفي بتلفيقية مُلفتة حد الالتفات نحو المنطق المناسباتي la logique de l'occasion لتضحى دراسة صدفية المآل الحركي في التوافق الكوني حيثية تقاوم منطق أحادية الحقيقة، وتعدد المنظورات البحثية سيطال ماهية التعدد ذاته، لتتشظى كل المركزيات الماثلة أو الممكنة، ليخضع التنوع المقارباتي ويضحى الانتظام أحد صور المتغايرات. الفكرة المهاجرة ترى عالمها من وراء أفقها الواعد، والفلسفة سادرة في معترك الاختلاف المتجانس مع اختلافيته حد الاندماج مع اللا معنى بحصر المعنى (كما هو الأمر في منطق المعنى لدولوز) الذي يبتغي إعادة التشفير النسقي لكن الأبدي.

الكوكبة المتفلسفة بعد الثورة الستينية تشمل على هامشها أيضا بول ريكور، وليفيناس، وكانغيلهالم، وريمون آرون، الذين فتحوا الفلسفة لمتطلّبات النقد الإيديولوجي والنظرية السياسية، أمّا الذين استغرقوها فهم نتاجها أو تأثروا بها أو ملهَمين من قِبَلِها، واشتركوا في تيمات ذات دلالة تاريخية وأنطولوجية، مثل «نهاية الفلسفة» وكأنها استوفت موضوعاتها من منظور

[1] - Économie libidinale, «Le désir nommé Marx». J. F. Lyotard. Èd de Minuit. Paris. 1974. P 55

تقليدية إرثها المتراكم، مما حدا بها إلى تأويل التحول الماركسي والجينيالوجيا الفكرية من نيتشه إلى هيدغر، وقد نشير إلى محطة معينة تمثلت في عنوان محاضرة لألتوسير تحدث فيها بخلفية ماركسية عن لينين بعنوان «خطابي لن يكون فلسفيا» (1968) فهل كانت بداية إدعاءات الخروج من التفلسف الخالص والولوج إلى علمية التناول ؟ أو ما يُسمى تحذلقا؛ النظرية اللا فلسفية للفلسفة [1] لأن الفكر اللينيني يبحث عن الفكر الذي يغيّر الواقع ويحوّله، عوض ترديد المقولات البورجوازية في ظل واقع آسن، فهل يُعَد هذا التحول الطريق الذي مهّد لظهور التفكيك باعتباره تقويضا شكيا لمعمار التفلسف - الذي سبقه - برمّته؟

الفكرة الثانية التي تشكلت تيمة لما بعد الستينيات هي «براديغم الجينيالوجيا»، وهي عدم الاهتمام بفحوى القول والتركيز على العوامل الخارجية التي أنتجته، أي بنيته التحتية، حيث يعامل الخطاب كعلامات، ليتم التنبؤ بمضمراته كما لو أن النص يحمل ثنائية بسيكولوجية (قررها فرويد)؛ الوعي واللا وعي، الأول ظاهر، والثاني خفي، ينبغي كشفه وإعلانه فيما يمكن اعتباره قراءة في المسكوت عنه الدلالي، أو سدور في تأويل يمتح من معرفة مطلقة، دون وضع حد لمقدار التأويل المستشَف من النص، وقد يتم اللجوء إلى مجموع وظائف استبدالية بين الطريقتين لصالح اختراق يقال عنه أنه منهجي باستنطاق المتن الذي يُجبَر على قول ما لم يصرح به.

الخاصية الثالثة تصفية فكرة الحقيقة ذات المتقرّى الميتافيزيقي، في إطار علائقية الذات والعالم التي تتسم – أو ينبغي لها - بعدم التناقض، ولكن باعتبار عدم القدرة على البرهنة عليها، أما الرابعة فمعنية بالأرخنة وإنهاء أية

[1] - La Pensée 68. P 40. 41.

إحالة على الكوني، أي الاهتمام بالشروط (الحياتية) التي خلّقت الخطاب، فهل أُسقِطت الفلسفة في حمأة التجسيد عوض التهوام في سماوات التجريد؟ ذاك مدى هذا الامتداد الفلسفي الجديد [1] . فهل كانت هذه الفلسفة تناصية؟ أي الوجه الآخر للفلسفة الألمانية بتجاوز المعطى الألسني؟ أم رجع الصدى لها؟ ملمح ذلك؛ التأثير الهائل لهيدغر على دريدا، أم أن التبادل كان بينيا، خاصة أن هيدغر يذكر التأسيس المقولاتي الديكارتي، لكن قد تكون غلبة التأثير لصالح الفكر الألماني، «الكينونة والعدم» أليست سوى الوجه الآخر الفرنسي «للكينونة والزمان» ؟ ألم يكن ألتوسير الممثل الأبرز للفكر الماركسي؟

سنعود بالتفصيل لحيثيات التمثّلات المتوزعة على الموروثات الفكرية المتنوعة، لكن ينبغي تفصيل القول في التحولات الكبرى لعصرنا من الفلسفة إلى متون العلوم البحتة التي لا تستظهر أنماط التفكير الفلسفي، حيث طوّرت نُظُمها المنهجية التي تمتح من ضرورات التقصي الذي يعتمد العلم التجريبي كمجال بحثي حيوي لا يتقاطع مع الاحتسابات الميتافيزيقية السابقة، نتحدث إذن عن كيفية استقلال الفكر العلمي، وتبقى الفلسفة تشتغل في إطار تمكين هذا الفكر ليكتسب وعيه بذاته، أي باتساقية خطواته، ووحدته، كمقاربة تبتغي أديم المعرفة في إطار وقائعها، هذه التي تتخذها الفلسفة أمثلة، ولكن ليس لها تطويرها، الفلسفة تقف عند حدود تقييم قوانين الظاهرة، بعد أن أقامها العلم من خلال تجارب لا تنفصل عنها، استغلال نتائج العلم على قاعدة بَعدية جعل الفلسفة مجالا لجدلية التخوم المعرفية؛ أين تتحدد، وكيف ؟ تحاول الفلسفة تخطّي حاجزين إبستيمولوجيين؛ العام والراهن، لهذا تثمّن التأسيس القبْلي، والتحقّق البَعدي، دون أن تُحِط علما بالتحولات التي تطال

[1] - La Pensée 68. P 58. 59.

القيم الإبستيمولوجية التي يجريها الفكر العلمي المعاصر من دون توقف بين حدّي؛ الما قبل، والما بعد، بين القيم التجريبية والاسترفاد العقلاني الذي تحتكم إليه [1] إذا ما أردنا استكناه حركية الفكر العلمي نجدها متعاورة بين التجريب ومدى تحقيق هذا التجريب لميزة العقلنة، وجها عملة بصيغة مفارقة، كل انتظام لأحدهما ضمن خطوة معينة، يتكرّس الوجه الآخر انعكاسا له، فلا يوجد تجريب من دون قوانين واضحة متوافقة. إذا كانت المعرفة خروجا من الجهل، فإن هذا الأخير نسيج من ممكنات التفسيرالجانح فضلا عن العجز عن التفسير، لكن هذا الخروج لا يكون من دون عدّة نظرية، ذلك لأن الظواهر تُلاحَظ ولكنها ينبغي أن تندرج ضمن تصنيفية تمنحها درجة رسو وتقييم لتكون دراستها ضمن حقل منهجي بعينه، التسلسل المعرفي ضرورة لا غنى عنها لفرز الكوني من خلال تراتبيته في الذهن أولا، ليكون الاستعداد العلمي لمدارسته متأتيا ضمن استراتيجية تجريبية وخطابية أيضا تسمح بإدراجه ضمن أولوية مسطّرة مسبقا وفقا لنظام إبستيمولوجي هادف.

فحين نسأل سؤالا منهجيا: هل يتوفر كل مفهوم علمي على منظور فلسفي؟ نجد أنّ غاستون باشلار لم يسأل على هذا النحو، ولكنه يفعل بطرق أخرى، وهل هناك وجهة فلسفية معتمدة أم يحتاج الأمر إلى استعراض، وكيف؟ من خلال إيراد مثال تُجرى عليه تجارب المطابقة؟ [2] لكن قد يغدو السؤال المركزي في هذا المقام: كيف يغادر المفهوم العلمي حاضنته الفلسفية

[1] - La Philosophie Du Non. -Essai d'une philosophie Du Nouvel Esprit Scientifique- . Gaston Bachelard. 4 éd. P. U. F. 1966. P

11.

[2] - La Philosophie Du Non. P 20.

ويتمحض في معتراه العلمي الخالص؟ عندئذ يُؤتى كل ذي سؤْلٍ سؤلَه، إذ قابلية المفهوم للتجريب بتحديدات موضوعية، هو معيار ذرائعية التوظيف على هذا النحو دون غيره، فحين تسبق النظرية التصوّر، تكون التجربة اختبارا لصدقية النظرية، أما العكس فتكون إمكانا افتراضيا، فالتجريب الفيزيائي مجسّد لمنجز تنظيري. فكيف تكون الفلسفة آلية اختراق للاستدلالات العلمية في تراكبها الرياضي؟ أي أنّ التراتب النظري الرقمي في متحراه الفضائي كان مجالا لمقاربة تفاعل المادة، باشلار يرقّي هذا الاحتساب بخلفية تصورية لتنظير يتعامل مع المعادلات الرياضية في خضمها التفاعلي، لذا يتحدث عن فلسفة الكيمياء، واستقلالية القوانين الفيزيائية، ذلك أن فراغات التفسير العلمي من محتكمات الخيال الخلاق المرتكِز دائما على معطيات يمكن البرهنة عليها، ولكن التفاصيل تتفلّت باستثناء مدركاتها في النتائج، فلا يمكن ادّعاء الإحاطة في ظل غياب تفسير لوجهة التفاعل وتبنى الفرضيات ذلك الجانب الاحتمالي الممكن دون القدرة على صرفه نحو يقين التوصيف المغيَّب، إذن هناك فلسفة علم العناصر المكونة للمادة، فهل يخضع الفكر العلمي إلى ديالكتيك التغايرات الاطرادية التي أمكنت دراسة الظاهرة؟[1] يحاول باشلار اختراق التنظير العلمي من وجهة شرعيته المنطقية، فلسفة امتناع رسو القناعات على أوهام المعتقد العلمي المؤسَّس على فرضية، منحت نتيجة قابلة لمزايدات تفسيرية موازية تجعل مساءلة ما يُنعت بالحقائق العلمية مجالا حيويا في فلسفة العلوم، وهذا يعني أن النتيجة العلمية لا تحسم جدلية العقل اللغطي la raison polémique إذ هناك منطق مساند لاتساقية النظريات المختلفة (منجز بوانكاري على سبيل المثال) فالتفسيرات الميكانيكية متراكبة حد استحضار

---

[1] - La Philosophie Du Non. P 98.

خيارات واصفة تمثل تعدد زوايا الرؤية من دون الوقوع في خطأ معادلاتي فاضح، فهل تعجز لغة العلم أحيانا عن تحقيق دقة لغوية تعكس وضعية محدّدة ؟ قد تخون الصياغة التنظيرية ببعد تجزيئ توصيف الظاهرة بحيثية التجاور وليس التراكب. فهل يمكن طرح مشكلة المعرفة العلمية على مستوى مطابقة اللغة الواصفة للمعطى الكوني في حد ذاته ؟، وهل يُعَدُّ هذا بحثا عدميا باعتبار؛ «لا يوجد شيء خارج اللغة» ؟ ذلك أن العلم في صيغته الانجازية خارج مجال الاعتقاد [1] هذا الذي ينزع نحو توحيد المعايير، بينما يسود تنوع على مستوى الإمكان التفسيري للظواهر. تطور النظرية العلمية مرتبط بالتخلي عن القناعات الفلسفية في توحيد المعيار، فالفكر العلمي له طبيعته التكوينية خارج مجال المعرفة الأوّلية، وخارج التراكمية التاريخية، ولكنه يستغرق مستظهر التجريبية بوسم التعقيد الموضوعي الذي ينتظم الظاهرة، لذا وجب رفع العوائق الإبستيمولوجية لحيثيات التحقق الممارساتي، فلا تُعد المعرفة العامة معرفةً بدئية ولا يُلتفت إليها، كما أنّ براغماتية التناول أيضا قد تُشكّل عائقا ذرائعيا أمام تجريدية التجربة العلمية، ولم يكن باشلار وحده من اهتم بإبستيمولوجيا العلم التجريبي، جورج كانغيلهالم أيضا استرعته ابستيمولوجيا تاريخ العلوم، والذي يعترف بتتلمذه لباشلار، استكمالا منه لعمله ولعمل فوكو، في إطار مقارنة بين الطب والطب العقلي والبيولوجيا والكيمياء أيّها كان أكثر إخراجا لعلمية الفكر التجريبي، وإذا كان اشتغال كلود برنارد بخلفية فلسفية فإن لويس باستور قد تمحضت التجربة وحدها نبراسا تطويريا لمكتشفاته الرائدة، حيث النضوج يمر حتما بوعي المرحلة، لكن حين يتدرج إلى الحديث عن إيديولوجية علمية نستشعر المفارقة الداخلية للعبارة، لأن

[1] - La Formation De L'esprit scientifique. Gaston Bachelard. L. Ph. J. V. Paris. 1947. p 14.

العلمية تكريس للموضوعية بينما الأدلجة قرينة تزييف الحقائق بمعتقد يقال أنه صحيح، فما هي الإيديولوجية العلمية ؟[1] هي مسألة شديدة الارتباط بتاريخ العلوم، المرتبط بدوره بتاريخ الثقافات، التي ومن خلال توصيف مقارن؛ كيف عرّفت العلمية؟ وكيف عقلَنَها؟ الإيديولوجية ذات المحتد الماركسي توصيف يثير اللغط، حينما سرى على العلمية قُصِد به أن التفسير الذي تقدّمه نظرية علمية معيّنة مرتهن لقناعات مسبّقة تفترض وجود القصد ثم تحاول أن تبرهن عليه، أي أنّ هناك مصادرة على المطلوب، عند ذاك تكون مرجعية النظرية قناعة سياسية أو أخلاقية أو دينية أو ميتافيزيقية [2] تذويت المعرفة إذا ما تأسّس على خلفية حجاجية يندرج بالضرورة في باب الأدلجة، كذلك مآل تحكيم الرغبة وتسويقها بسمت الموضوعية دون وقائع تعاضد ذلك، الإيديولوجية كانت تعني علم انبثاق الأفكار، هذه التي تُعالَج كظواهر طبيعية، في إطار علائقية الإنسان بالوسط الذي يعيش فيه، لكنّ صورتها تحوّلت وأضحت تعني التغريض السياسي، الإيديولوجية العلمية تدليل مفارق لأصل الصفة، لأنّ الأدلجة حتى في العرف الماركسي ضد العلمية الاقتصادية المطابقة للوقائع، الأدلجة إذن انحراف وحَيْد وميلان واختلاف وتباعد وتأخير وتحويل عن المطابقة والمصادقة والتحري الموضوعي، تتماهى الأدلجة مع الوهم وخداع الذات، تزول الأدلجة من تلقاء نفسها عند لحظة مكاشفة على مستوى المضمون والوظيفة، الإيديولوجية العلمية عبارة عن تاريخ من التصورات والتفسيرات التي ظهر خطأها لاحقا، فحجاجية البرهنة على متعمّد اللا يقيني

---

[1] - Idèologie et Rationalité- Dans l' histoire des sciences de la vie-. G. Canguilhelm.L. Ph. J. Vrin. Paris. 2000. p 33.

[2] - Idèologie et Rationalité. P 35.

هو الأدلجة بعينها، والتخلص من الإيديولوجية يمثل استقلالية العلمية بنفسها، يكون ذلك بمثابة التخلص أيضا من الأثر الفلسفي المتخطّي للحقائق لإرساء القناعات لصالح مقصدية ما، فالأدلجة تحدوها الرغبة في إثبات صفة العلمية مع تهافت الهدف، ويمكن اعتبارها جهلا بالمتطلبات المنهجية والإمكانات العملية للعلم في المجال التجريبي الذي تبتغي الاستثمار فيه [1] فهي لا ترفض وظيفة العلم ولكنها لا تستطيع الاضطلاع بها، فليس ما تبحث عنه الإيديولوجية هو ما يبحث عنه العلم. الإيديولوجية لا يمكنها إذن أن تكون معرفية نقدية une connaissance critique .

يقيم «كانغيلهالم» مقارنة بين «كلود بيرنارد» و«أغيست كومت»، وكأنّ السوسيولوجيا تُماهي البيولوجيا، وكذلك يفعل مع مفاهيمية الفيزيولوجيا ويعرّج على نظرية «داروين» في «أصل الأنواع»؛ هل هي نظرية علمية أم إيديولوجية تفسيرية للتحولات البيولوجية؟ كما قارن ذلك الجهد بالاشتغال المخبري لباستور، كيف نشأت تصنيفية باستور علمية خالصة؟ التماهي لا يعني التواشج، والتباعد لا يعني التنابذ، حيث يورد «كانغيلهالم» التوصيف التالي : "مؤرخ للبيولوجيا، اندهش في بداية القرن التاسع عشر حينما لاحظ أن البيولوجيين ومؤرخي البيولوجيا يصنفون «غاليلي» و«ديكارت» من الذين تُدين لهم البيولوجيا بفاعلية المنهج بينما لا ترتبط أية فكرة في البيولوجيا بأي منهما" [2] لكن البناء الذي يسكن المنهجة يمتح من تعداد وتصور رياضي للرَّجُلين باع فيه، فديكارت بقدر ما كان فيلسوفا كان عالم رياضيات، من هنا كان

[1] - Idèologie et Rationalité. P 39.

[2] - Idèologie et Rationalité. P 121.

الانفصال خارج مجال الالتباس باعتبار الفارق النوعي بين الفلسفة والعلم المحض.

في إطار هذا الجدل التصنيفي، كان لا بد من مدارسة شروط التحقّق المعرفي في المجتمعات التي توصف بالتطور، وهذا فقط لإقامة الحجّة حول صرح المعرفة مع استنزال كل العوائق الممكنة التي واجهتها، في هذا الصدد كان لا بد من إثبات أنّ صورة المعرفة في تغاير مستمر تبعا لولوج المجتمعات في حقبة ما بعد التصنيع، ودخول الثقافات في مرحلة ما بعد الحداثة [1] لكن هذا توصيف أقرب إلى الإجمال، ذلك أن الفحص السوسيولوجي يقول أن المناطق تختلف في درجة تصنيعها والحضور الثقافي ليس على نفس وتيرة التطور حتى نجزم بأن الجميع يسبح في أجواء ما بعد الحداثة، وما الذي ينبغي أن تسفر عنه هذه الاحترازات والاستثناءات ؟ كأنّ القصد أن التصنيف الجزافي الذي يبتغي التعميم يتحطّم على صخرة السوسيولوجية الواقعية الإحصائية الاستقصائية، في مقاومة واضحة للانغماس في المستقبليات الواهمة، حيث أن المعرفة العلمية هي نوع من الخطاب، إذ منذ لأي من الزمن بدأت العلوم والتقنيات الدقيقة تزحف نحو المتلمَّس اللغوي باعتباره الناقل الأوحد لمجمل الفكر البشري الذي يرى أنّ هذا التوجّه سير عارم نحو الموثوقية fiabilité فتزاحم الاهتمام نحو الفونولوجيا، والنظريات اللسانية، وإشكالات التواصل، والحاسوبية، وعلوم الجبر الحديثة، والمعلوماتية، وأجهزة الإعلام الآلي ولغاتها المطوَّرَة، ومشكلات ترجمة اللغات، ومشكلات الذاكرة الإلكترونية، وبنوك المعطيات، والاتصالات المعلوماتية، وضبط النهايات الذكية، وحتى علم

[1] - La Condition postmoderne. Jean-François Lyotard. Les Editions De Minuit. Paris. 1979. P 11.

المفارقات. أثر هذه التحولات التكنولوجية على المعرفة لا يمكن احتسابه، فعلم الجينات مثلا تبلور انطلاقا من الحاسوبيات، كما أنّ التمكين أصبح أكبر بالنسبة للتصنيف السريع والقدرة على تناول واستغلال المعرفة. آلات الإعلام الآلي بكثافتها الاستعمالية ضاعفت زخم المعارف كما فعلت بنقل البضائع وكما فعلت بالصوت والصورة على مستوى الميديا. في إطار هذا التحول، طبيعة المعرفة تتغير، إذ لا يمكنها أن تمر عبر الوسائط الجديدة لتكون عملية إلا حينما تُترجم إلى أحجام معلوماتية. عندئذ يمكن التنبؤ بأن كل كينونة معرفية غير قابلة للتحول سوف تُحيَّد، لغة الآلة لها الحاكمية الآن. هل الفلسفة معنية بهذا التحول؟ والعلوم الاجتماعية؟ الكل يجب أن يخضع إلى منطق خاص في الإيراد، الحصول على المعرفة الذي كان يتماهي مع التشكل العقلي والشخص الحامل للمعرفة بدأ يتداعى، المعرفة أصبحت شكلا قابلا للتثمين، المعرفة تؤسَّس كي تباع الآن، تُستهلك لصالح إعادة تدوير يُباع بدوره[1] اتساع المدى المعرفي بهذه الصورة بين الدول الغنية والفقيرة سيوسّع الهوة في امتلاك السلطة المستمدَّة من المعرفة. وهكذا تحولت المعركة التنموية من امتلاك الجغرافيات وثرواتها إلى امتلاك المعارف التي تستطيع امتلاك ذات الثروات من دون الحاجة إلى تسخير الجيوش للاحتلال.

ولأن الوسائل التكنولوجية السريعة هذه لها قدرة الاختراق لكل كلاسيكيات التشكيل والأدوار سيتراجع دور التحكمات السلطوية فيها خاصة المركزية منها، وهي فرصة في ذات الوقت لامتلاك المعرفة من طرف الدول التي تبتغي تسريعها نحوها. وكما أصبحت الشركات متعددة الجنسيات خارج تحكم الدول المركزي، كذلك التكنولوجيا، من أتقنها يتجاوز الجميع، فمشكلة

[1] - La Condition postmoderne. P 14.

المجتمعات التقليدية كلها تكمن في عدم الإتقان. هذا يفتح أفق توزيع الوعي على أوسع رقعة جغرافية ممكنة، فهل يبقى المجتمع على اتساقيته المعهودة، بينما يعيش الفرد افتراضيا ويتخاطب مع من يشاء في كل بقاع العالم؟ نحن إذن في وضعية المجتمعات المفتوحة على مصراعيها، لكن فقط لمن يُتقنون لعبة التواصل، ولأن الشباب سبّاق إليها، سيكون هناك شرخ في المجتمع الواحد بين من يعيش الحاضر بقصور وسائله، ومن يعيش المستقبل بكل تفوقه وبشائره وتجاوزه لكل أنواع الرقابة. حتى الموروث الفلسفي والمجتمعي سيكون عرضة للتوزيع والتشتيت، وستنشأ تداخلات لا حصر لها بين المجتمعات على مستوى العلاقات الشخصية واللغوية والمصلحية والتجارية والإشهارية إلخ. اليوم يتّسع اقتصاد المعرفة بشكل لافت، فما أثر ذلك على مجتمع يغادر شيئا فشيئا أنواعا تقليدية من المهن؟ هل يصبح معاصرا؟ فكيف يتم التعامل مع هذه المعرفة في هذا المجتمع المعاصر؟! هل الحل هو ملاحظة التمثل المنهجي لها؟

حيث أن المجتمع يمكن ان يكون كُلّا وظيفيا لها ويمكن أن ينشطر دون ذلك، أي تتحول المعرفة مادة صراعية بين الطبقات، هذا الفلق المنهجي لخطابين: الأول: المجتمع وحدة عضوية، إن فُقِدت، انداح هو، الثاني: المجتمع مرجل تفاعلي ذو انتظام ذاتي للقوى المشكّلة تستوفي ذاتها حينما تحقق توازنها، والمعرفة عنصر في تراكبية ذلك التوازن. نظرية الانتظام الاجتماعي اليوم أضحت تقنوقراطية (سنتناول في فصل قادم من هذا الكتاب مسألة نقد التقنية) ولم تعد المخرجات الوظيفية الفردية و الجامعية هي من يتحكم في مآلات التحقق، الإرادة المهيمنة على الإدارة العامة للمجتمع أصبحت - أو ستصبح كذلك - في مجتمع ما بعد التصنيع مهمة معلوماتية باعتبار الأهداف توفرها – بناءًا على معطيات إحصائية للحاجيات المجتمعية في إطار تخطيط

مستقبلي – آلات الذكاء الاصطناعي، حتى مقدّرات الآخرين الاقتصادية يتم إدراجها في مجال الاهتمام المحلي بصيغة استثمارية ما، فهل سنشهد لاحقا ثورات سياسية واحتجاجات جماعية وتحولات عنفية ؟ لكن ضد من ؟ النظام الاجتماعي حينما يُسن في إطار توليفة سياسية اقتصادية بإدارة تقنية يصبح جبّارا من الصعب الخروج عن أطُره المتحكمة، وكل تمرّد ضده سوف يؤدي إلى تقويته بالضرورة، لأنه سيضع برامج لاحقة تتلافى التجربة الماضوية لصالح تفوّق أكبر في انتظام الأدوار التي تُدرج الفرد ضمن صيرورة تم تصوّرها وتنفيذها مسبقا، عندئذ سيتوقف الفرد عن كونه ذاتا être لأنه سيغدو وظيفة fonction .

وبالتالي، كل محاولة تحليلية ينبغي إحلالها - كي تكون ديناميكية - لا بد لها ن تندرج وتنتسب إلى وضعية انتظامية تُقرأ باعتبارها جزءا من كل مُتّسَقٍ يشتغل في إطار ذات الانتهاج [1] وفي عموم المشهد الفكري الذي يتراءى أمامنا، خاصة مع تماهي الذوات الباحثة المنشطرة بين التفلسف والإمساك بتلابيب العلوم الاجتماعية التي تفرعت عنها، سنركز مقاربتها على التيمة المتناوَلة لعلها تعكس تطور المآخذ والمشارب والتطلعات.

[1] - La Condition postmoderne. P 26.

الفصل الأوّل:
الفلسفة الجديدة.. إلى أين؟

ما هو حجم التغييرات العميقة الطارئة في مواصفات الفكر المعاصر؟ ومن هم أهم الفلاسفة اليوم؟ وما هي اهتماماتهم؟ اذ يتعذر علينا أن نقيما تعدادا لأهم متعاطي الفلسفة كما كان عليه الحال زمن جاك دريدا وميشال فوكو وجيل دولوز، حيث تفرّع النشاط الفلسفي إلى تخصصات جمّة ومتباعدة، تتمظهر بانتماءات علمية ونقدية عدة، فالتفكير السياسي والتأسيس القانوني وتحليل الشروط الوجودية للواقع، كلها تتقاطع مع التفكير الفلسفي ولكنها لا تتطابق معه حتى ولو كانت المقاربة تحليلية جدلية، فالتفلسف أضحى متجاوزا للحدود المرسومة في الفلسفة الكلاسيكية، فهل هي الفلسفة التي تجدّد نفسها أم أنها فقدت مبرّرات وجودها فتماهت مع متطلبات المرحلة الجديدة ؟ إذ نشهد زوال الحدود بين التصنيفيات les typologies القديمة، حيث تتواشج الميتافيزيقا مع الواقعية، والفلسفة الاجتماعية تتداخل مع التحليل السياسي، والفلاسفة الأخلاقيون يناقشون حقوق الحيوان، والوعي يعالَج في بعده البيولوجي العلمي على المستوى العصبي، بل حتى المستجدات التكنولوجية أصبحت مادة تفلسف، ذكرناها آنفا، وكما سنشهد ذلك لاحقا في الفصول القادمة، أما ما تعلّق بالديمقراطية الليبرالية فإنها تحضى باهتمام عدد غير قليل من فلاسفة اليوم من منطق الخوف والحيرة على مستقبل ممارستها في العالم والحذر من جنوحها، بحيث يغطي جانب البحث فيها تخصص الفلسفة السياسية، وعموما تدخل الفلسفة في

النقاش الدائر حول العلوم الانسانية، كالنوع، ومجال البيولوجيا والكائن الحي، مما شجّعها على المضي قدما نحو إدّعاء إمكانها معرفة أسس تحسين الحياة، كما أن الفلسفة تكون قد غادرت مدرّجات الجامعات نحو أصقاع ما كنا نتخيل وجودها فيها مثل المستشفيات والسينما والتلفزيون ومراكزعلوم المعرفة، والتي بدورها تستثمر المعطى الفلسفي لصياغة إشكاليات جديدة، فهي تمتح من الحاضر دون إهمال منجز الماضي [1].

لنتأمّل اشتغال لويزة يوسفي، التي تمثل محاولة الفلاسفة الشباب الولوج إلى باب الفلسفة عبر صعيدين : التعليق على مجددي الفلسفة باعتبار جدة الطرح والقدرة على اختراق أفق التوقع الفلسفي،[2] ومن ثم اقتراح المواضيع التي تكرّس التخطي وتحيل على مغامرة التفلسف الفاعل في مجال ميتافيزيقا الواقع، أو ما يُنعت بالانكباب على الإشكاليات العامة المتفلّتة دوما من دوائر التخصص التي احتكرت التقسيم الأكاديمي للمعرفة، فغيّبت التأسيس الأول للولوج إلى تخصص القضايا الفلسفية الدقيقة، فالتشتيت (بالمفهوم الدريدي) يتكرس رؤية بانورامية ببُعد هوس التوزع المعرفي الذي يُنعت عادة بالموسوعية، فهل بقي هناك مجال للموسوعي الذي يأخذ من كل علم بطرف فتضيع منه مقاربة التحري الحصيف في معترك دقائق الأفكار ؟ وهل كان إدغار موران - في انبثاقيته نحو فكره المنافح عن التعقيد باعتبار التبسيط خطرا على المعرفة - فيلسوفا، أم عالم اجتماع، أم أنثروبولوجيا؟

[1] - La Philosophie aujourd'hui. Sciences Humains. Revue. Nu spécial. 270s. Mai 2015. P 32.

[2] - Edgar morin. L'aventure d'une pensée. Jean – françois Dortier et Louisa Yousfi. Ed sc.. Hum. Paris. 2020. P 10. 18.

يقال أنه ثلاثتهم في واحد، فكيف يتسيّج كل جانب منهم على حدى، وكيف ينسجم الكل في استراتيجية تفكير موحّدة؟ ذاك هو الاستدعاء المتفرد الذي يتعهّده الرجل باقتدار على مستوى تاريخ الفكر ومغامرته السادرة في أتون التساؤلات التي ربت على زخم الأجوبة وانداحت على سلم الانتظار! لكن في ذات الوقت، ألا نقع في فج المفارقة حين نلحى على الموسوعية بينما فكر التعقيد يؤكّدها باعتباره استراتيجية مضادة لفكر التخصص القاصر عن إدراك أواصر القربى بين كل العلوم والمعارف التي عبرها فقط ندرك المنظومة الكونية الحاكمة لوظيفة محاولة الفهم ووعي دور الإنسان فيها؟.

إن متابعة مغامرة إدغار موران بعيون متابعيه ومنهم «لويزة يوسفي» ينبئنا بأهمية تفريع الفكر وإحلاله ضمن صيرورة تفتته لكنها تستثمره فيما يخدم واقع الذات الممارِسة لفعل التفلسف، فالمراجعة تقتضي اعتبار تجديد موران نقطة تحوّل مفصلية في الفكر الغربي المعاصر وتتمة للجهد الدولوزي الرائد في الخروج من قوقعة التجريد نحو خطاب نقدي يطال الحقل الإبستيمولوجي للعلوم بتجاوز تأسيسه الأوّل، وذلك باقتراح الفكر المركّب الذي لن يكون لا الفيزياء ولا البيولوجيا ولا الكيمياء ولا علم الاجتماع ولا الآداب، بل هو مجموع هذه المعارف متوحدة في مشروع يستهدف تدجين المتعدد من خلال مماحكة مع المعطى التاريخي والحضاري العام، هذا البعد التفاعلي والحوارية المعرفية عبارة عن بحث حثيث نحو الإقرار بعجز التمثّل من خلال فتح جبهات المعنى من كل حدب وصوب، وهذه بالفعل مهمة جديدة للفلسفة تتجاوز دورها التقليدي ذلك أن إحلالها ضمن منظومة يزيح عنها أبوتها وعرشها المتقادم لتكون لبنة في أفق التحري الذي يستطيع استيعاب

واحتواء التحول والفوضى والتجدد والصدفة والاختلال واللا نهائي واللا يقيني[1] لتتخلّق صلات تُمكّن العلم من معرفة ذاته وعقل دوره والتساؤل عن وجهته المستقبلية، لكن «يوسفي» تتناول أيضا هنري بيرغسون والتطوّر الخلاق، وفي إطار تعلّقه العضوي بالرياضيات درسَ الذاكرة والضحك والطاقة الروحية بعلائقية مفهوم الزمن، ولعل خارطة تفكير «يوسفي» صنعها بيرغسون في احتفائه بمنهج متحرك في التفكير عند الحديث عن «التوتر النقدي»، باعتبار مساوقة الفكر للمعطى الكوني على ذات الخطى الدولوزية (ببعد السبق والتوازي) في إبداعية المفاهيم والمناهج أيضا، سيرورة التحول هذه تنفتح على جميع الظواهر الممكنة التي تسترعي انتباه التحليل الزمكاني المزمن، فهو النموذج لكيفية نقل الفلسفة نحو آفاق بحثية عذراء من دون التنكّر للمنطلقات الإبستمولوجية المحرّكة لغريزة الاكتشاف الكموني القائم بين المادة والذاكرة، ولعل ما أسر انتباه اليوسفي هو هذا التمدد الحربائي الفاعل الذي يمكن نعته بالمرونة الفكرية التي تنفذ إلى محط الاهتمامات الإنسانية بوصل الاكتفاء الذاتي، من هنا يكون الرفض الجزئي لتأطير السلوك بعجز التكفل المعرفي الواصف.

هذا البعد الذي يقاربه إدغار موران من دون أن يماهيه، ذلك أنّ التميز سمة بيرغسونية في مقاربته لتواشجية الانفعالي بتشنّجية الزخم الفكري، إذ أن تذاكيات الفطرة نابعة من حيثيات الاهتمام الذي يغذي معمار الذاكرة، هذه التي تمارس الارتصاف التراكمي ولكنها تتمنّع عن الإلغاء بل تمارس الإرجاء الذي يُستدعى منه ضرورات المقام، فذكاء الفعل من ذكاء الفكر، هذا الذي

[1] - الفكر والمستقبل. إدغار موران. ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي. دار توبقال. المغرب. ط1. 2004. ص 6.

يعركه الوجدان ويوجهه ويثبّطه ويسرّعه، عندئذ يتشكّل الوعي من خطوط الوقائع التي يتقاسمها الشك واليقين، هذا سيؤدي بالضرورة إلى تصنيفية القوالب الضامنة لتوصيف التعاقد الظني بين القوى العاملة في النفس، فما هي الذوات الواعية ؟ وكيف تستظهر وعيها؟ تلك هي تشكلات الهوية العينية التي مهّدت أرضية اشتغال المنجز اللاكاني الذي كان بدوره مثار تحليل دولوزي في «منطق المعنى»، والحقيقة أن بيرغسون فتح مجالات غير مسبوقة في معايشة الزمن وتمثّله داخل ذواتنا بتمثل المعطيات المباشرة للوعي عبر «الاستغراق الخالص» من حيث عدم مطواعية الزمن للعد الرياضي كونه صيرورة لا تعرف التوقف، فالزمن النفسي يجافي منطق الزمن الرياضي بالمفهوم الكلاسيكي، ويلعب الحدس دورا مهما في تمثل المعرفي وإن تمظهر ذهنيا، من هنا انكب بيرغسون على كيفية عمل الذاكرة ومنحها منعرجاتها التي تضيع تلافيف التتبّع منها ولكنها تظهر في لحن القول والحلم باعتبارهما مجالَيْن للتمظهر اللا شعوري، هذا الذي سيبدع «فرويد» في قياس رمزيتهما التعبيرية في معترك النفس والجسد، جانبا الذات اللذان درسهما بيرغسون عبر تواشجية القائم والممكن، في حركية لا تعرف الفتور. لكن قد يغدو من المناسب الحديث عن الأعمال المشتركة ليوسفي في إطار اهتماماتها المتخيرة مع الكثير من مجرِّبي التفلسف عند تناول أحد الخطوط الكبرى في التمظهرات الثقافية المعاصرة فنجد عملا جماعيا يحاصر الظاهرة لتوصيفها كمعرفة عملية تخدم التموقع ووعي رد الفعل [1] فالاشتغال ينصبّ الآن على معرفةٍ وظيفيةٍ في مقاربة الآخر المختلف، فما يخيف أوروبا الآن هو تلك العودة إلى «التحرّي الديني»

[1] - La Grande Histoire de l'Islam. Sous la direction de Laurent Testot. Ed. Sc. Humaines. Paris. 2018.

ودوره في محاولة الإجابة عن أسئلة العصر، فكما يكون التساؤل حول التاريخ التعبّدي للإنسان، تبرز أيضا الحاجة لفهم انتشار الفكرة الدينية من خلال الوسائل التكنولوجية في الاتصال الخارجة عن قبضة التوجيه الإعلامي، بحث في طرائق التأثير والتأثر، هذا النوع من الاهتمام لا يسائل نفسه عن تموقعه المعرفي إن كان ينتمي إلى الفلسفة أو إلى سوسيولوجيا التواصل المجتمعي، فالرصد الممنهج لمختلف الحركات الإسلامية المعاصرة ينصبّ في استحداث نظرية توثق ميكانيزمات التطور والانتشار في البيئات الحاضنة والبيئات المستقبلة معا وإلى أي مدى تتأسس قابلية العنف على مستوى أدبيات التجنيد الموظفة في عملية التبليغ، وما دور الصراع العربي الإسرائيلي في رسم خريطة الاستراتيجيات الفكرية والإعلامية المطبقة، هذا البعد يرصد في إطاره كذلك حركة الإنجيليين الأمريكيين المساندة للصهيونية التي تشرف على تمويل البروباغاندا لصالح الكيان المحتل والدفاع بشراسة عن إقامة المستوطنات في المناطق الفلسطينية، تحليل الفكر الديني المتطرف والفكر المضاد القائم على أساس ديني أيضا، هل يؤدّي بنا إلى صراع أديان يعيد النظر في مجمل مكونات الحضارة سعيا لتقويض المنجز الغربي عموما، بينما يسعى الفكر المناوئ لمحو جدوى سعي الخصم في ظل استقطابات معقّدة تمتح من الرهانات الفكرية والاقتصادية لكل طرف، في خضم جدل الغيرية المتمنّعة على التفهّم والتعرف والتعارف السلمي، وهذا يفتح أفق انتظار يمنح فرص التبشير بصدام الحوارات كاستراتيجية تحييد، وبحوار الحضارات كاستراتيجية احتواء، هذا التموقع الخاص الذي تُحِله «لويزة يوسفي» بين انتماءين وإطلالتين على جانبي المتوسط بإدراك للرهانات المطروحة من كل طرف، يشبه على قدر ما من التجانس موقف إدوار سعيد بعد الاستشراق الذي أثار لغطا مضادا نُعِت

بالاستغراب، لذلك خاضت يوسفي في جدل الخصوصية الثقافية في بلاد المهجر بين الاندماج والتحفظ، تلك هي عودة الواقع القوية في خضم الاشتغال الفلسفي بمواضيع عاصفة الاختلاف حول كيفية التعامل مع الدكتاتوريات الحالية وسيكولوجية المجتمعات الخانعة الأمر الذي يتطلب التعاون بين عدة حقول معرفية كعلم السياسية، السوسيولوجيا، وعلم النفس، تناول ممنهج لإشكالية تطويع الجماهير وتحييد إشراقاتها عن صنع غد أفضل يتميز بتكافؤ الفرص الأمر الذي يجاوز التفكير التقليدي في تحققات العدالة الاجتماعية

1- يوسفي وموران؛ حوار الأجيال

كيف يرى الجيل المتفلسف الجديد من سبقه إلى حلبة التجديد، ببعد تفكيك الأنساق التي تفرضها المرحلة؟ إذ مستهل التقييم هو تقبّل صورة الفيلسوف الذي يباشر راهنية تحليلته وهو يرتدي قبعة السوسيولوجي بامتياز، فمسعى التمثل الفكري ألا يُنكر عليه ذلك، حد المُخرَج النفسي للظاهرة المجتمعية ببعد الانداح في التحول الصوري لمثقف خارج التصنيف، يباحث اليومي جنبا إلى جنب باختراق الرأي لرهانات القضايا الكبرى، فيتغلّب الانتظام الموضوعاتي على التعاقب الكرونولوجي في إيراد القضايا، فهل نحن في مقام الفوضى المنهجية أم بنعت جدّة الطرح الذي تحكمه متطلبات مغايرة؟ في خضم هذا الهدير الزاحف من زمكانية متخمة بأسماء المؤلفين المؤثرين في عنفوان الكتابة مما يفتح الباب مشرعا أمام التوالفات التناصية في تخليق الفكر المعاصر، حيث يظاهر الشخصي تراكبات الفكر الموار في حوارية لافتة تكرّس مناجزة الغيري بقناعات الذات التي عتّقتها المحن من فضاعات الستالينية إلى الحرب الأهلية الإسبانية إلى الصراع العربي الإسرائلي، ذلك لأنّ

الانفتاح على السياسي لا يلغي عمق الطروحات المتجاوزة لتمظهرات الحدث نحو كشف الأنساق المضمرة على مستوى الفكر المحرك لعموم الثقافة العالمة [1] إذن معترك البحث هوس الإلحاح في تقليب القضايا العامة على محك التحليل دون الولوج إلى أتون التخصصات المغرقة في اصطلاحية مصطنعة ومنفّرة، هذا التشتيت بتعدد مركزيات الاهتمام والمحيل على أنسيكلوبيديا غير معلنة، بدءً من «صلب الموضوع» إلى آخر المؤلفات التي تترى من دون انقطاع، هل أصبح معها التفلسف صيغة تسجيلية لكل حوادث العالم ؟ يهتم موران بالهوامش على الطريقة الدريدية بإعادة تنظيم الفكر وفق مبادأة جديدة بعد أن تم ارتصافه في غيابه، هذا هو المنطق التأليفي الموراني في حركيته التي لا تخبو، إذ مع الزخم الاعلامي المعاصر لم يعد الفكر الفلسفي هو الذي يُشهر صاحبَه في عالم المعرفة، بل ملامح الشخصية العامة هي التي تفعل كما تبدو في الإعلام، حيث أصبح الفيلسوف يُؤتى به معلِّقا ومحللا كصحفي، ومبديا اعتراضاته كمناضل عن القضايا الخلافية، فيجادل ليثبت وجهة نظره محققا مبدأ الفرجة في صراع الديكة بصورة من الصور، فضلا عن الخوض في السجال السياسي والمشاركة في المظاهرات إلخ من سلوكات الانتليجنسيا التي تعيش راهنية لحظتها، هذا النهج كان قد بدأه سارتر من خلال المقابلات الصحفية وإبداء الرأي في الأحداث الجارية أبرزها حرب الجزائر والموقف من التعذيب والنزول إلى الشارع وتبعاته من الاعتقال المؤقت المشارك في تحريك الحدث والخوض في غمار التماوجات الاجتماعية، فكان موران الحلقة الأحدث من هذا التماثل العيني للحضور المجسد لصوت الفكر «الموقف»، هنا يوسفي

[1] - Edgar Morin. L'aventure d'une pensée. Jean-François Dortier et Louisa Yousfi.Édi Sciences H. Auxerre . 2020. P 43.

تحاول تحويل نظر القارئة نحو الأهم : المنكز الفكري : ماذا عنه ؟ شخصية فكرية باهتمامات شتى، كيف تختلف مقارباته بينها؟ هل يتمثل متطلّبات التمثل بالصفة المحددة سلفا أم يخونها؟ وهل يمكن لشخصية واحدة أن تستوعب بمهاراتها كل المعرفة الإنسانية؟ هو القارِئ بطبع التعقيد الذي أضحى لديه منهجا، وحاجة، ومثلا بحثيا أعلى، فجديد هذا التناول رفض التقسيم الأكاديمي للمعرفة واعتباره خطرا يتهدّد حقيقة الأشياء لأن الواقع يرفض التجزيء الذي يمثّل بجثة الفكر، الابتداع الحر ومغامرة الدال في مطاردة المدلول البكر من خلال حوارية العلوم الطبيعية مع نظيرتها الإنسانية خارج مجال التصنيفات التقليدية الساعية للتحجيم والتحديد ورسم التخوم؛ ذاك هو التمرّد الموراني الذي أضحى نبراسا يُحتذى لدى «المفكّرين الجدد»، فلاسفة ينتمون لصنف يتجنّب مشاق القراءات المعادة ولكنه يطمح إلى تلك المستعادة بفائض الدلالة (على حد تعبير أومبرتو إيكو) وفتح باب الولوج نحو تفلسف بطابع محدث كصيرورة تلتقط لمحة التحليل لتنتقل إلى غيرها، من قال أن عصر السرعة لم يطل الفلسفة ؟! أنقر هنا وتولّ ليرتفع منسوب الوعي، ارم حجرا واترك دوائر الماء تتفاعل! ذلك أن الفرد لا يُنضِج في مقتبله الضاج محدثات الظاهرة، ليترك الأمر للعزوة التي تتيحها الجماعة (المتفلسفة) في التفاعل الآني لحصر المعنى واكتشاف النسق الضام لفكر باحثته القضايا جمع أمشاج ثم تفرقت به في برايا الثقافات والحقب والاكتشافات والحروب والأزمات. هكذا فقط يتعتّق مفكر يُلقّب «بالكوني»، لأنه كذلك بالفعل [1] إذ بين التناول الأنثروبولوجي لظاهرة «الموت»، وثقافة الجماهير، وسوسيولوجيا الحاضر، بعض الوشائج غير المرئية، ذاك هو مبدأ التعقيد الذي تبلور

[1] - Edgar Morin. L'aventure d'une pensée. P 9.

«نظرية»، جمَع بين اهتمامات تطال السينما، والإشاعة ودورها في تشكيل الرأي العام، وتحولات المجتمع وطبيعة الأنظمة (لا فرق هنا بين الديمقراطية كطريقة سيئة في الحكم لكن أفضل من غيرها، والتوتاليتارية)، وحياة الأفكار وطبيعة انتقالها وتحوّراتها في ظل هجرتها المستديمة، وصولا إلى وحدة الفكر الإنساني المنشودة ذات التراكب المتصالب. كما أنّ المنزع الشخصي في الابتلاء بالفقد أنتج «الإنسان والموت»[1] الذي تطوّعه الفلسفة أو يطوّع الفلسفة إليه، بأن يتعايش المتناقض فيه، بين الإبداع والتقويض، النظام والكاوس، الحقيقي والمتخيّل، هنا تحديدا يلتقي موران مع جيل دولوز في الدور الإيجابي للمفارقات بنعت «الإنسان الحواري» في تواشج خلاق عبر إعادة تصييغ «الحوارية الباختينية»، حين يعلن التناص الفلسفي عن نفسه يكون قد حقّق وظيفة التصادي l'écho فالحياة تتغذى من الموت، والحيوان يقتل الحيوان ليحيا، ويقتل الإنسان الحيوان بدوره ليحيا، وكان بعض الحيوان قد قضم النبات ليحيا، هذا التسلسل في تبادل الأدوار يمثل الجوهر المفاراقاتي بين الحياة والموت إذ لا وجود لأحدهما من دون الآخر، حد أن المنظور الوجودي بتحققه العكسي«اطلب الموت تُمنح لك الحياة» فتح كوة للتحقق القيمي السلوكي في الشجاعة والتضحية ومقاومة المخاوف، هذا دون إغفال كون الموت وقود الحياة، وما الفن والإبداع سوى آلية من آليات مقاومة العدم بدوام الذكر، حين نعلم أنّ إرادة الخلود مجال جدل ميثولوجي واسع خاضت فيه حتى الأديان السماوية، في كون طرد الإنسان الأول من الجنة كان صادرا عن نزعة الخلود التي تسكن الإنسان في غياهب لا شعوره الفردي والجمعي. ولعل وظيفة الميتافيزيقا تتحقق في هذا البعد، باحتساب الماورائيات واليوم الآخر، كاشتغال

[1] - L'homme et la mort. Edgar Morin. Seuil.paris. 1970.

فلسفي وديني لتدجين العدم المترصد، وذلك بوجود حياة أخرى بعد الموت، إذ باعتبار ثنائية الروح والجسد، تستديم مفارقة التعايش بين التطلع إلى الملكوت الأعلى والتحلل برسم الطين التكويني الأول، هذا الرفض لحقيقة الإنسان الزائلة جعله في حالة لا توافق كوني، ومع طبيعة النوع الذي تخلّق فيه، تمظهر في القلق والحيرة والعنف والتمرد. ولكن هذا أيضا شكّل وقود التخييل لديه، هذا البعد الذي سيتعهده موران لاحقا في أعماله حول السينما.

الانتقال من الفيلسوف المسائل إلى السوسيولوجي الملاحِظ لم يكن صعبا لدى موران، اهتمامه بثقافة الجماهير كان مدعاة للاهتمام بهواجس العصر الماثلة، والسينما وسلطة التخييل مجال لاختبار التحقق الإنساني فيها، بتجاوز كونها تقنية تتقدم باستمرار بتحوّلها إلى صناعة إنتاجية، بل لا بد من اختراقها – باعتبارها ظاهرة مجتمعية – من منظور أنثروبولوجي[1] وبين الواقعي والتخييلي كوجهي عملة، يسري الوجود رائقا، فلا حياة لليومي من دون البديل العجائبي باعتباره إمكانا، تمازجهما يشكل إضاءة متمايزة كالحقيقة والزيف، لا يُعرف أحدهما من دون الثاني، فالمتخيّل هو دائما وقود الحركة، السينما أصبحت «مرآة أنثروبولوجية»، و«ذاكرة حلمية»، تمكننا من معايشة البدائل التصورية لحيوات أخرى، أن يعيش المرء الزمن – ولو لمدة محدودة – في شروط حياتية مغايرة بإمكان استيحالي قضاء مؤقت على «ثنائية الوجود والعدم»، وهذا يُمكّن من استغراق «الزمن النفسي» بمقياس بيرغسوني. هذه الإمكانية التي تقف على جزء من اللحظة لتصور شعورا صادرا عن محنة، أو متعة، أو انبهار، هي آلية لتصوير الدهشة الكونية مختصرة في زمن مصغّر، لولا هذه القدرة على تخطي الواقعي لما كانت هناك أديان، توصيف الجنان الأخروية

[1] - Le Cinéma ou l'Homme imaginaire. Éditions de Minuit. Paris.1956.

أو لهيب الجحيم المروّع كلها نتاج تصورات توصيفية متنية في الكتب السماوية تخاطب ملكة التخييل الإنسية، السينما تمنح هذا رأي العين، هل نقول : لقد نشأت فلسفة جديدة عنوانها؛ «فلسفة البدائل الوجودية» أوحت بسلسلة كتبية من التعاطي الفلسفي في «نجوم السينما» [1] و«روح الزمن» [2] ؟ أسّس موران في هذه الأثناء عدّة ثقافية متنوعة وانتمى إلى الانتلجينسيا الخلاقة للراهن الثقافي، حين اشترك مع رولان بارث في إطلاق مجلات (Arguments – Communications) كثّفت من زخم التعاطي والتبشير بجديد الفكر المرتكز على رؤى حداثية، ولكنّ لحظة المرض الفارقة التي أدركته أدخلته في فترة تأمّل عصيبة حول السياسة، الحب، والأحداث الحياتية التي نحسبها صغيرة وفيها انطوى الجرم الأكبر، كانت هذه الفترة مؤثثة بإرادة الخوض في مباحثة الطبيعة الإنسانية، رهانات الأنثروبولوجيا، والحدود اللا مرسومة للمعرفة، فكان «صلب الموضوع» [3] الذي مهّد لاحقا لمشروع موران الفلسفي الأكبر مع «البراديغم الضائع» [4] ، وبعده «المنهج» [5] في عودة حميدة لحسّه الأول في التفلسف، ولكنه سرعان ما تفرّغ لمشروع مغاير يمكن نعته بأنه جمع أمشاج بين البيولوجيا والأنثروبولوجيا بطابع فلسفي، كأنها خلطة معرفية جامعة على ما شهده من أنماط الانتظام الفكري في أمريكا، لمدارسة طبيعة متعددة الأقطاب البدئية سباعية الأبعاد، فهل كانت المعرفة إلا تنينا بسبعة رؤوس يباحث ويقارن ؟! هذا الذي مهّد بالفعل تخمّر الفكرة الأساس التي دوّنها موران

[1] - Les Stars. 1957. Rééd Galilée. Paris. 1984.

[2] - L'Esprit du temps. Rééd Armand Colin. Paris. 2008.

[3] - Le Vif du sujet. 1969. rééd Seuil. Paris.1982

[4] - Le Paradigme perdu : la nature humaine. Seuil. Paris. 1973. Rééd 1979.

[5] - La Méthode. 1977-2006. Ed. Comp. Seuil. Paris. 2008.

في مذكراته العقلية ولم يغادرها حتى اكتمل تأسيسها بعلمية تمتهن الوعي [1] مع «مقدمة للفكر المركّب" [2] في مبادأة علائق النظام والفوضى من خلال اختراق الظواهر الناشئة باحتساب التجاذبات الطارئة، وتخلّقاتها المتفرّدة، غير القابلة للاسترجاع والمعاودة، تعريج على «فلسفة المؤقت»، لكنها أقرب إلى التناول التناوبي مع ديمومة «المنهج» المتناوَل عبر التعتيق المرحلي لتنضج تيمات معالجاته على نار هادئة من التفكير المكتظ بالمشاريع، ومنها التطرق المباغت لآفاق حياتية تتلقّفها «سوسيولوجيا الطوارئ» في اللحظة والحين؛ كالإشهار، الأغنية، الشباب، وحتى التنجيم باعتباره خوضا في خزعبلات المستقبليات المتوهّمة وما هي نوازع اللجوء إليه بخلفية خاصية علم الغيّب المغيّبة، ورصد التحولات الحداثية في المجتمع الفرنسي. كل هذا ينعته موران: «فلسفة الحاضر». بالانفتاح على حياة المراهقين الذي صنعوا فكر الاختلاف باصطناع الرأي في مجمل شؤون الحياة لكن من وجهة نظرهم باعتبارها تمايزا يؤخذ بعين الاعتبار بضمان التمرّد والعصيان، أي تحويل ظاهرة «teenagers» خليط المراهقين إلى «طبقة أعمارية» حاملة لقيم «اللا مبالاة» والحرية وهوس الحياة المتأججة بالرغبات، عندها يتقدم السوسيولوجي ويتراجع الفيلسوف إلى خلفية المعالجة، فلا تتم المباحثة فقط من خلال الاستبيانات المغلقة، وسبر الآراء، وملاحظات السلوك، بل التحول أيضا إلى تقاطع البيانات، الكمّية والنوعية، التحليلية والإجمالية، مقاربة الظاهرة من خلال المعايشة ينعتها موران «منهج البث الحي»، أنتجت هذه الوضعية مصنّفات تُعد ذات سمت

[1] - Science avec conscience. 1982. rééd Seuil. Paris. 1990.

[2] - introduction à la pensée complexe. 1990. rééd Seuil. 2007.

مختلف في المعالجة السوسيولوجية [1] لكن عند هذا الحد من البحث شعر موران بالقصور على مستوى القاعدة البحثية التي باشرها لحد الآن، فهل كان المعترك السوسيولوجي مجرّد تدريب يتكهّن به الآت لتنضج رؤياه نحو أفق كوني ؟ إذ مع نهاية القرن السابق راج الحديث حول القرية الكونية بمسمى العولمة، والحقيقة أن موران كان له الاستعداد المعرفي ليخوض في تلك اللملمة البانورامية للوجود البشري والإشكالات التي يواجهها بمصنّفه «مقدمة لسياسة الإنسان» [2] فهل كان يفلسف السياسة أم يلحى على الفلسفة لعدم توجيه الفكر السياسي؟ ذلك أن الضحالة الثقافية ليست قدَرا إنسانيا، الإشكال أن الثقافة استبدلت جلدها وتمكنْنت فتلبّست التكنولوجيا وتحوّل السمعي البصري مصدرا للمعرفة، فكأنّ الواقع اكتسح ما يغاير أفق الانتظار. عنذاك وُلد الخوف لدى موران من الإستغراق التكنولوجي أمام تراجع القيم الإنسانية، فهل كان يحمل تباريح المعاناة من الحرب العالمية الثانية الأمر الذي جعله يتوجّس من مستقبل السلم في العالم أمام جهل مدى التأثيرات التي ستطال البنى الإجتماعية للشعوب؟ ينعى موران الوجود المحتشم للمفكرين أمام تزايد عدد الباحثين المتخصصين، فكان أن قاد تيار أنسنة العلوم، ولكن بالجوار لمنجز فلسفي متفرّد، حيث عزف موران سنفونية «المنهج» باكورة نظريته حول الفكر المركب، الذي عودا على بدء سيبقى محك الفهم التناصي في معتراه التماثلي مع خطاب المنهج الديكارتي، مع التخلي عن طوباوية إدراك الحقيقة نحو نسبية المعرفة المشكّلة جمع أمشاج تتباعد، لينوس يقين اللا يقين في تلك المسافة البندولية بين الفلسفة والعلوم، هي ذاتها مساحة الجذب

[1] - Commune en France. La métamorphose de plozévet. 1967. rééd Hachtte. 2013.

[2] - introduction à une politique de l'homme. 1969. Rééd Seuil. Paris. 1999

والنبذ الإجرائيين باعتبار خصوصيات المقاربات، أما المعرفة في مرتعها خارج مجال المتناوَل الذهني، فهي لا تشكو عوائق التجزيء المتوهَّم في قصور الإنسان عن مدرك الكلية ذات الانشغال الداخلي على مستوى الطبيعة، من هنا كان انكباب «المنهج» على مستظهر الأنساق المضمرة في التواشج والتكامل، إذ إدراك ما تبَدَّى بمستحكم عمق علائقه كان بمثابة حفر في جينيالوجيا المعرفة من دون تقطيع ولا تقسيم كما دأبت عليه الكتابات الأكاديمية، فكان الوارد أن تُستثمر مخرجات الفيزياء مع منتجات البيولوجيا مع منجزات السوسيولوجيا مع مكتشفات الأنثروبولوجيا مع توظيف علم السياسات وعموم العلوم الإنسانية في تواشجية غير قابلة للانفصام. فالتعقيد مجترح سوسيولوجي أيضا، بالارتكاز على منطلقات معيّنة مفادها أن عزل الظاهرة عن صيرورتها الأدائية ما هي سوى خطوات إجرائية، ارتفاع نسبة الوعي بإجرائية الاشتغال البحثي يسمح بتصوّر متكامل لعلائقية ودور الظاهرة المدروسة في التموقع الطبيعي الذي تحتلّه كونيا، هكذا فقط تُستوعب متجليات الظواهر الكونية، ذلك أن الواقعي دائما أوسع من متعرَّفه في الثقافة العالمة، فالتمركز الصحيح يتأتى في ذلك الذهاب والإياب بين الكلية والتجزيئ، ورغم علمية التعيين لعلامات الطريق البحثية، إلا أن أصل أفكار موران مستوحاة من المحايثة الفلسفية، في قول باسكال : "تستحيل معرفة الكل إن لم أعرف الأجزاء على سبيل الإفراد، ولكنني عاجز عن إدراك مخرجات الأجزاء، إن لم أطلع على ماهية كلية هذه الأجزاء" [1] إذن الخطوات خاضعة لمنطق العلم التجريبي، مقاربة مسعاها مشروطة بتوجيه فلسفي، وكلما تعمّقنا في أصالة المقترح الموراني وجدناه مرتديا خاصية تناصية، بفضل الإضافة والتطوير وليس

[1] - Edgar Morin. L’aventure d’une pensée. P 23.

البدئية غير المسبوقة، عندئذ تتساوى المقاربتان حين يتم إدراج السوسيولوجي في سوسيولوجيته باعتبار متذوَّت المقاربة لأن علم الاجتماع لم تجتمع له كل أسباب العلمية التي اجتمعت في حيثيات العلم التجريبي.

2- في مغامرة التباعد:

تفصيل القول يقتضي تفحص بعض المفاهيم لدى «إدغار موران» كي نخرج من نهج العموميات إلى معرفة الخواص المحددة لوظيفة العلم، تعمقا في معرفة هذا العلم وفكرة تطور هذه المعرفة، فإذا كنا في عصر التكنولوجيا، ما هي الإبستيمولوجيا التي تميزها؟ ولكن أيضا ما هو الأثر الذي تجريه على المجتمع بتحويله نحو وجهات غير معلومة، وبين كونها آلية تحرير من التعب والنصَب؟ وفي ذات الوقت، إمكانات استعبادية مخيفة، يرى موران - بعين السوسيولوجي الراصدة [1] - أنّ حيثية الاستعمال ليست هي محك الاختلاف، اعتقاد ذلك سدور في السذاجة، إنما الذي ينبغي فعله هو فهم وتصور خاصية التضارب والضدية والتعارض التي تسكن التعقيد الكامن المتأصل في لب الفاعلية العلمية.

إذ من عواهن العلم غور التخصص، وهو ذلك التقسيم الحاجز الذي يمزّق المعرفة، فضلا عن التخليع الحاصل بين علوم الطبيعة التي تلغي المعطى الثقافي الذي ينتج وعي الحياة التي تدرسها هذه العلوم ذاتها، فلا نعلم ضابط المكانة الاجتماعية والتاريخية لهذه العلوم، ولا نعلم كيف نقيّم وظيفتنا الإنسانية كذوات بيولوجية لكن تصدر عن عنفوان روحي ووعي عقلي، كما أن

[1] - Science avec conscience. P 21.

العلوم التي تنتسب للأنثروبولوجية الاجتماعية تتحمّل كل أعطال التقسيم الإجرائي للمعرفة من دون أية مكاسب، فالمفاهيم المتعلقة بالإنسان، والفرد، والمجتمع، تتم شرذمتها بين التخصصات دون القدرة على إعادة رأب صدعها، كتشكيك في قدرتها على استغراق توصيفاتها ونعتها بأنها ساذجة وباطلة ومخيّبة بل وغامضة (وكأن موران هنا يشكو من عدم الاعتراف بمصطلحات السوسيولوجيا كعلم قائم بذاته)، فنزعة التشرذم تؤدي إلى نزعة اللا هوية، وهي مرحلة مخيفة نقترب منها، فلم تعد المعرفة فكرا خاضعا للنقاش والنقد البناء، ومندرجا في عنفوان التطلّع البحثي الفردي، بل ستصبح موجّهة للتخزين الاحتياطي والتراكمي في بنوك المعلومات (أو المعطيات) ثم حوسبتها من طرف سلطات ومنتديات مناورة تديرها وعلى رأسها الدولة لأجل أهداف مشبوهة بغية السيطرة المطلقة [1] (هل نتلمّح هنا أثر طروحات ميشال فوكو التي سنتعرض لها لاحقا بالتفصيلا ؟) فكيف يكون الاشتغال العلمي قرينا للجهل؟ جواب موران أن ذلك سيكون بالمبالغة في التخصص، ليصبح الباحث يعرف الجزئية التي يبحثها جاهلا ما عداها، فمن الذي سيقوم بوظيفة التفكير الاستراتيجي في مستقبل العلم بشكل عام ؟ هل نحن مقبلون على جاهلية جهلاء بمدّعيات علمية؟ هذه المخاوف كلها لا تُعادل بطبيعة الحال مع ما يمكن أن يدمّره العلم من معطيات الحياة على الأرض، فحتى المفاعلات النووية السلمية لها أخطار تلويث البيئة لآلاف السنين، وما تتيحه التكنولوجيا عموما من قوة تحكم لن يكون بيد العلماء بل في يد جماعات الضغط ذات المصالح والدول الإمبريالية الاحتكارية، إذن الاستخدام السيّئ للتكنولوجيا (ثمرة العلم) يُعزى إلى السياسات الخاطئة والفئات المجتمعية الهوجاء ولكل المنتفعين بطريقة ما،

[1] - Science avec conscience. P 22.

فما الذي يحقق ذلك التوازن الرباعي بين كل من العلم والمجتمع والتقنية (سنصل إلى فصل نقد التقنية لاحقا من هذا الكتاب) والسياسة ؟ إذ أنّ هناك رهان السيطرة على الأشياء والذوات الحية، فكيف نضمن وصولها إلى أيدي أمينة؟ ينعتها موران: «المهمة العمياء» la tâche aveugle حيث يتم الاغتيال – المعنوي بالطبع – للفاعل الأساسي وهو العالِم، الإنسان، المثقف، الأكاديمي، المنغمس والمندمج في الثقافة التي تُعلي من ذوقه وحسّه الإنساني النبيل، وهذا يفتح أبواب التساؤل المشكّك: ما هي وظيفة العلم، وأداته الطولى؛ التكنولوجيا؟ إذ لا زال العلم رغم حسّه ومنجزه التجريبي مجال عراك محتدم بين النظريات بل وبين مبادئ التفسير، أي لا زالت رؤى العالم والمسلمات الميتافيزيقية حيّة في نوازع المقاربات، إلا أنّ احترازات معينة كوجوب احترام المعطيات والتوفير الملزم لمتطلبات الاتساق بين المقدمات والنتائج تمنح الغلبة للمرتكزات التجريبية للعلم. تراجع حجم التفلسف إلى الخلف وبقيت الإيديولوجية تطل من بعيد، ولكنهما لن يُعدما عذرا في ممارسة دوريهما إذا ما أتيحت لهما الفرصة المتمثلة في شح المعلومات العلمية والغموض وعدم القدرة على التفسير المقنع وتغريض الحجاج، .. إلخ من الأخطار الإجرائية.

موران لا يرى الفيزيائي أذكى من السوسيولوجي، بل إنّ الأخير مهمته أصعب في إرساء المنهج العلمي بكل متطلّباته الصارمة في مجال المعطيات الاجتماعية، لذلك تتعثر خطوات السوسيولوجيا من أن تكون علما كامل الأركان، فالتحقّق التجريبي مستحيل، والذاتية حضورها أكبر، فأساس الحركة في خضم المقاربة العلمية هو التعدد المتعارض ضمن قواعد المنطق التجريبي [1] لكن ما هي معرفة «المعرفة العلمية» التي تمثل طموح الذات المعرفية لاحتواء

[1] - Science avec conscience. P 24.

العلم وتجاوزه نحو أفق إحاطي يكون الاحتكام إليه أجدى لتجاوز عثرات العلم وعواهن تطبيقاته؟ يسميها موران : المغامرة الإبستيمولوجية، التي ازهرت في العالمين الجرماني والأنجلوسكسوني دون فرنسا، كان مبتدأها دائرة فيينا من قِبَل علماء ومنطقيين وعلماء رياضيات لكن بالتخلص التام من اعتباطيات التفلسف والميتافيزيقا، إذن هي حركة هدفها إعادة تصييغ الفلسفة والفكر على شاكلة انضباط علمي، فالمعنى – الخلي من هوامش اللا معنى – إنما يتأسس على الملاحظة القابلة للتحقق، على شكل ذرات متناهية الصغَر ذات معتمد تجريبي محدد بدقة متناهية، من هذه الذرات يتم إنشاء دلالات جُملية ومنها تصاغ نظريات، تؤسس لفكر يجانس الواقع ولا يخذله بمساحة فاصلة تلعب فيها الرموز دور الوسيط المخادع بتمظهر استعاري يواري أحقية المعنى في الوضوح التام، فهل يتفوق هذا الضرب من المعرفة على العلم كما نعرفه اليوم ؟ وهذا يقود للتساؤل عن طبيعة العلم واستكناه معناه، فهل تهافتت تجربة إقامة منظومة معرفية بالتوازي مع العلم؟ ولماذا؟ يعدّد موران أسباب التهافت ومنها غياب الشرعية المنطقية، ومن خلال أعمال غودل وويتغينشتاين ووايتهيد الذي رأى أن العلم أكثر مغايرة من اللاهوت، فلم يعد يعتنق كل المعتقدات العلمية التي تقمّصها غليلي أو نيوتن أو أي منجز علمي مرت عليه سنوات عديدة، إذن العلمية تختصرها المغايرة وليس الثبات، لأنّ التطور هي السمة القارة في العلم وكذلك كل استراتيجية تفكير تماهيه أو مغامرة تضاهيه، وإلا كان مصير ذلك كله الموت والاضمحلال. فالعلمية موسومة باللا عصمة في ارتكاب الخطأ، أي قابلة للدحض، فإذا كانت المعرفة المجانسة للعلم أيضا مُدحضة لا محالة تحت سلطان الزمن، فمتى يحين حَيْنُ اليقينيات؟ وهل مهّد هذا التوجّه إلى تخليق التفكيك المنهجي لدى دريدا (الذي سنتعرض له

لاحقا من خلال اختبار مقولاته) ؟ وما الذي يوصلنا إلى كل هذه الاستبدالات؟ الجواب يكمن في الحاضنة الثقافية والاجتماعية والتاريخية للتأسيس النظري للمعرفة. ولكنّ الفيزياء كمعطى تمثلي بصري يمكن التعبير بواسطة قاموسيتها عن طبيعة العلم، يستشهد موران بمقولة ن. ر. هانسن : «كل فعل اكتشافي حامل لخصوصية، يحمل معه القدرة على النظر إلى عالم الواقع تحت ضوء جديد، فالملاحظة التجريبية ليست عبارة عن حدث فيزيائي وحسب وليست تنظيرا محايدا» [1] إذن ليس هناك من تقييم قار، وإنما هناك لولبة تتحرك نحو فراغ - في التفسير – قار، وحتى على المستوى الفردي، كلنا نتذكر أن نفس النص إذا ما قرأناه بعد سنوات لا يبدو لنا بنفس المعنى، تغيرت معطيات التلقّي الاستيعابية فتغير الحكم القرائي، وكذلك المعرفة العلمية، تراكمها هو في حد ذاته كيفية مغايرة، ولكنها متحوّلة، فالتراكم الأصم في العلم يفتقده محاولُه.

ما الذي أغرى الفلاسفة الجدد في منجز إدغار موران؟ نقول ببساطة الملاحظة التي استوفت أسبابها: التنوّع في الطرح التيماتي، وكيفية المقاربة التي تتأبى إفراد العناصر المدروسة باعتبارها جزرا منعزلة، والتركيز على طابع التعقيد الملزم لحياة الكائنات على الأرض لتصبح المعرفة – إنْ لم تخترق هذا البعد - مجرّد تطفل على ظاهر الوجود.

يوسفي بتكوينها الفرانكفوني تطعمت هويتها بأصلها المغاربي، ذلك أنّ المحتد دائما مؤثّر، من حيث المنطلق المقولاتي لكتابها المعنون : «بربرية سأبقى» «Rester barbare» [2] المستمد من مصادر فكرية مغاربية وإفريقية، ذلك تحوّل لافت في تأسيس فلسفة تتأفرقُ باستيعاب أوروبي، هذا التأسيس

[1] - Science avec conscience. P 46

[2] - Rester barbare. Louisa Yousfi. La fabrique éditions. Paris. 2022.

المُتخم بالتصديرات الغيرية ذات المنحى خارج الأوروبي، ذلك أن البربرية في سياقها المتبادل كانت دوما مسميات ذات انتساب استشراقي، ولكنها في متجلّاها الفني، الخروج إلى الناس بطبع السليقة التي لم تفسدها الاكتظاظات المعرفية والأدلجة الثقافية، فهل هي دعوة للتفلسف النابع من طبع التعرف العيني ولكنها سياقيا متجلى «التابع» الذي قرر أن ينهض بتفلسفه الجديد ؟ تكمن جِدّته في اختلافه النوعي عن المركزية الأوروبية لأنه لا يمتح مرجعياته منها، لعل موروث الحكمة من تأمل الطبيعة المباشر هو الذي أوعز التأمل من دون ذلك الضجيج الفكري المكتسب، هو أيضا متلمَّس سياسي وحضاري حاملا لوعي الأنا، مسمى «البرابرة» عنوان إدانة دائم للعنصرية الأوروبية اتجاه الأعراق المجاورة لها جنوب المتوسط، لكن الحس الثوري المضاد لم يخفت، إلا أنه افتقد اللسان الواصف للظلم التاريخي في لملمة عناصر الهوية المتناثرة بزيف وعي الإلحاق والتفوق المستعار، غير أنّ البيئة تتفوق في عنفوان تحكّماتها النسقية التي تتأبى الإعلان عن نفسها جهرا وتشتغل سرا في ما ورائيات الخلفية المتحركة لمفهوم الإيغو الأنوي المستصغَر من قِبل الإمبريالية الفكرية الغربية، فهل في عزم الفلسفة الرعوي – بتعبير دولوز – الانتقام من الصلافة التأسيسية للنموذج الغربي المتطاول دائما ؟ حتمية التوصيف الدّني جارحة، لأنّ الإنسان الغيري في جنوب المتوسط إن كان مسالما يُنعَتُ وقومه بالمتوحّشين les sauvages وإن كان ثائرا محاربا سُمِّي؛ «البربري» [1] هذا الذي قال «لا» زمنا (حركات التحرر أبرزها الثورة الجزائرية) أدخل الفكر المعاصر في أزمة أخلاقية غير مسبوقة (سارتر، كامو) فإذا كانت الهوية التاريخية أقوى من الثقافية أو هي نفسها، فإنّ تجاهل الغربي لها بكونها منطقة «اللا أحد»، فلأنه عنصري حتى

[1] - Rester barbare. P 15.

النخاع ولا تغرّنك منازع تقويض المركزية الغربية من الداخل (الجهد الدريدي على سبيل المثال)، ولقد سبق إدوارد سعيد بانتقاداته اللاذعة حينما لحى على المناهج النصية الغربية تغييب المدوّنة غير الأوروبية في خضم تأسيسها المنهجي، كيف تغدو هذه نظرية بينما لم تنْبَنِ على مجمل المنتج الفكري المغاير وكأنّ بقية العالم لا يُفكّر ؟! ولعلّ صوت بقية العالم هذا لم يرتفع إلا حينما اتخذ من اللغات الاستعمارية غنيمة حرب، كذا لا يصل البلاغ إلا بأدوات أوروبية! الفلسفة الإفريقية تقلب ظهر المجن لآلية التفكير المركزية وترد كيدها في نحرها، كتفكيك الملفوظ بتعريته من شبهة الكولونيالية، وبداية تكريس الأسماء المفكرة غير الأوروبية وفرضها على استحياء في الساحة، باستراتيجية استحداث قاموسي عنوانه؛ «الزنجي/العربي: يُحرجك، يزعجك، عليك أن تتنفس هواءه قليلا !»، هذا الضغط الذي استرعى عقول الانتباه هو الذي أعطى أُكُله في تسامحية إدغار موران، وأريحية دولوز، وانفتاح فوكو.

يوسفي تبحث وضع المهاجرين الأنطولوجي بحكايا الصيغ الغربية التي تحوم كلها حول الاندماج l'intégration والتي تعني عمليا التخلي عن المرجعيات واعتناق القيم الأوروبية، بشعار «ضيّفناكم فتحولوا إلى مسوخ منا» والمسوخ لن تحقق مطلقا المواطنة الكاملة في بلاد الغرب، لذا وجب الاحتفاظ ببعض البربرية، فهي الدرع الحامي من الذوبان في بحر من الهويات غير المكتملة، وشتان بين التثاقف الفكري والتمثّل الوجداني، فإذا كان المنطق الاستشراقي المستمر يرفع شعار المعرفة التطويعية للمختلِف حضاريا فإن الاستراتيجية المضادة لتقمّص عناصر الهوية الذاتية ستكون بشعار : «أينما حللتُ، أعرف من أنا». ويتأتّى التصحيح التاريخي، البربري غير المتوحش، لا يحوجه التطور

الحضاري، ولا عقدة الانتقاص، بل هو صورة مستقبلية يُحال دون بروزها[1] إذ شتان بين صاحب الهوية الواحدة (شبه المنغلقة عن تضخم في الذات الحضارية وغرور اللغة المهيمنة) وصاحب ثقافتين تغني إحداهما الأخرى، وجامع ضفتي المتوسط، لكنّ هذا الدور الوسيط لم يمنح الإفريقي / العربي دورا حضاريا يضطلع به، بل يعاني تصدع ذات تتشظى بين حضارة غالبة وأخرى تنهض أو تحاولُ..

لذا يقام في أوساط المهاجرين الحداد على أصل الهوية الذي تبتلعه اللغة المضيفة فلا تفلته إلا بقايا، «فما أقسى ذلك التراوح بين عالمين؛ الأول يموت فينا، والثاني تأخّر في تبنّينا»، هنا تمزق هوياتي باعث على موت سريري على مستوى الفكر، لماذا لا تشعر «نانسي هوستن» -

إذا ما عقدنا المقارنات - بمأساوية الاضمحلال تلك، لأنها تتشظى بين هويات متعادلة (ألمانية/ فرنسية/ كندية) تعيش غربتها اللغوية لكن من دون طرح نصف عقلها بمنطق التخلي [2]، بينما الأفارقة المفكّرون الذين يطمحون إلى تأسيس جغرافيا الفكر المعاصر على جناح مستقل، يجتاحهم غول التهميش في ذلك الوضوح المظلم على حد تعبير غرامشي، حتى ولو أعلن رولان بارث متحدثا عن عبد الكبير الخطيبي أنه يدين له بالكثير، فقد خلخل معرفته، هو الذي زحف دون مجاراته..

ولكن شتان بين من أعطى ومن جنى، لأن «الاسم العربي دائما جريح». هل يراد للعربي الفرانكفوني أن يكون بدائيا؟ يستغرق كينونته في البحث عن الرضا والاعتراف؟ الحل أن يقتل الأسمرُ الأبيضَ فيه، ذلك أن «الأبيض لا يخلو

[1] - Encre, sueur, salive et sang. Sony Labou Tansi. Seuil. Paris.2015. P 88.

[2] - Limbes / limbo. Nancy Huston. Actes Sud. Arles. France. 2000. P 6.

لنفسه أبدا»[1] دائم التجوال للإخضاع.. والهيمنة خاصة على مستوى التدبير العقلي في : «l'intimidation» التي من مرادفاتها (أو عفوا من مفردات ترجمتها) التجاهل والتخويف والتحرّش والاعتداء والافتراء .. إلخ، أليست هذه أدوات الخطاب الاستشراقي في التعامل مع المعرفة الثقافية الغيرية ؟! لماذا كل هذا العنف الموارَب، اللا أخلاقي، في هذا الجحود الثقافي الذي تمارسه الأوساط الكولونيالية الجديدة، نتلمّحه في القوانين التي تمنع الحجاب عن الفتيات المسلمات في أوروبا (فرنسا على الخصوص) وتصويت البرلمانات على قوانين تخص الجاليات والمناطق شبه الحضارية التي يقيمون فيها ومنعهم – غير المكتوب – من وظائف بعينها، ومنع بعض الشعائر الدينية التي تخصهم، هذه الأفعال – وما خفي من النوايا أعظم - ليست معزولة لدى جزء من السياسيين وبعض التيارات المتحكّمة في الرأي العام، بل هي نتاج تسطير الأنتلجينسيا المحسوبة على زعم التفكير الديمقراطي، هل تتلبّس يوسفي صوت الضحية المتفلسف ؟ ترفض نغمة الصوت هذه، وتستعيضها بعنفوان المواجهة، الفكر المبجّل لا يمد يده للصدقة أبدا، فكر يرفض أن يجني لون الوليد على فكره المستقبلي، تميزه هو الذي يكرّس مواطَنته، حتى الفكر يعوزه كبرياء التواصل والاعتراف، تلك هي مجاهدة الفلسفة الجديدة المتلوّنة بسمرة الأصل، هذه التي يمكن أن تجد نفسها في الحرج حين يُختبَر ضميرها، حيث تستعرض يوسفي رد فعل الأنتلجيسيا الملوّنة من أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، لحظة ارتباك الإمبراطورية، يسارع الجميع لإدانة الاعتداء على الدولة التي تعتدي في كل عهودها على جميع القارات، ولا تشعر بوخز الضمير، حرج الموقف يتأتى من حس إنساني عبر معايشة المفارقة le paradoxe : شعور التشفّي والامتنان

[1] - مثل هندي.

للقدَر الذي صنع معجزة الانتقام للشعوب المغلوبة على أمرها؛ من أمريكا اللاتينية إلى الفيتنام إلى فلسطين، حد الوصول إلى متعة النظر إلى رمز انهيار الاستعلاء الاقتصادي الذي تصاعد على جثث ملايين المستغَلّين عبر العالم، رمز الرأسمالية المتعجرفة، ومن جهة أخرى صور الموظفين الأبرياء المروَّعين الذين تفحّمت جثثهم من وراء ألسنة النيران والأدخنة، لكن من شعر بالأسف لم يبك، لم ؟ لأنّ البربري متهم في هذا الخدش الذي أصاب الوحش حتى قبل أن تبتدئ التحقيقات، ذلك أن وحدة الموقف (فرد-جماعة) انقصف عودها، فمن أرضاه التمثيل بالجثث الحية لا يمكن أن يكون إنسانا بمقولة ألبير كاموا الذي اعتبر حرمة الجسد الإنساني مقدسة : «الانسان يمتنع» عن سفك الدماء، فقد كان موت أبيه الذي قُتل في الحرب مدعاة تسطير فلسفة كاملة، لهذا عارض أماكن الاحتجاز السوفياتية les goulagues بينما برّرها «سارتر» بحجّة الفكرة التي ستصحّح نفسها، كما عارض النازية بوحشيتها الطاغية بل وعارض حتى حركات التحرر التي تستخدم العنف بإفراط، فالفلسفة التي تبيح تكسير العظام، هي ضد العقل وكرم الوجود. هل لأنّ موقف كاموا يرجع إلى معايشته للعرق المختلف في الجزائر وأفريقيا؟ وهل شكّل هذا الفكر المتحفظ بعض التأثير في تأسيس الموقف الحالي للأنتلجينسيا الأفروآسيوية بمباركة عربية من هذه الأحداث غير المسبوقة؟ لكن الفكر المتخطّي بإرهاص النبوؤة عرف أن هذا الحدث سيكون مسوّغا لحركة استعمار جديدة (غزو العراق)، ومستشرية، بل وسيزيد من الشراسة الغربية للسيطرة على العالم، ومكّن لاستحداث شروط إطلاق موجة جديدة من البروباغاندا المؤدلجة عن خطر البرابرة، بل وإيهام العالم بدور الضحية البريئة، هذا القتل والقتل المضاد فتح سبل النقاش (مرة أخرى) عن الكينونة البشرية، الأبيض الذي يقتل أكثر مما

يُقتل، ولكنه عالي الصوت جهْوَرَه، يتحدث عن وجع في الخاصرة بسمْت المذبحة، هو الذي أباد شعوبا بمُمتَهَن الخطاب (الاستشراقي) وبإعلام العولمة اليوم، هذا اليانكي الذي يتجندل فيه (ذاتيا) آلاف السود، كيف لحضارة معاصرة بلغ بها العلم عنان السماء لا زالت ترتصف فيها الألوان بثنائية الأبيض والأسود البشعة ؟! الإفريقي سيمتنع عن استراتيجية الانتقام لأنها عدمية، الذي يغذي مفهوم التوسع الإمبريالي هو التوسع في فلسفة العداوة (صدام الحضارات لصامويل هنتجنتون) بينما الانضباط الحضاري هو الذي يصنع تباشير النهضة البديلة من إيثيوبيا الإفريقية إلى البانجلاديش الآسيوية دون نافلة الحديث عن التنين الصيني. تبحث يوسفي عن دور للمثقف من أصول إفريقية، ذلك أن عنصر الإضافة لا يحمله إلا من اختلف واعتز باختلافه، مثقّف عضوي باهتمامات المسحوقين، ذلك إرث فرانز فانون عالي الهمة الذي ينبغي له أن يتواصل، لكن هذه المرة – في رأيها – بأدوات أوروبية تموقعا واستظهارا لصوت مزاحِم، ذلك أن دفع الناس بعضها ببعض هو الذي ينضج الفكرة ويمنح البدائل الثقافية الضرورية لأية نزعة فكرية تبتغي التأصيل لكن عبر الأخذ بأسباب الحضارة (على حد تعبير مالك بن نبي).

هذا الاهتمام بالقضايا الكبرى في فعل التفلسف لدى يوسفي يوازيه اهتمام بفلسفة اليومي، عند شريحة عريضة من الشباب الفرنسي من أصول مغاربية وإفريقية: ماذا يقول فن «الراب» (كنموذج خطاب يبتغي التحليل الفلسفي) عن معترك الحياة في ظل الوضعية التواشجية الواقعة في مفترق طرق التفكير الواقع بدوره بين قيم الجذب وقيم النبذ حد التعمية؟ اختلاط عرقي مع فسيفساء لونية مع تشنّج عقائدي فضلا عن عنصرية مترصِّدة وعبودية – غير مصنّفة – في المصانع تخضع الأجور فيها لمبدأ التفاوض غير

المتوازن في معظم الأحيان بين مالك مشبع بالعجرفة ومهاجر يبحث عن قوت يومه. هل هناك أدبيات تعكس هذه العذابات الطافية على نيران خامدة سرعان ما تشتعل (صدامات مع شرطة/ حرق عارم للسيارات) ؟ هل هناك فكر يُستشف من جماليات فن ينشد لحظة وعي من قِبَل الساكنة الملوّنين؟ تكثر أسماء ذوي الأصول الكونغولية والسينغالية حتى لا تتكون مركزية ضمن الهامش يمثلها المغاربيون.

فن يتحرج منه اللسانيون ويعتبرونه سقط متاع لغوي، هل يُدرَس ساقط الكلام؟ تقاطع طرق هوياتي مع آخر لا يُحتفى به سوى من خلال اعتباره جنوحا يداعب اللغة فيسقطها في حمأة اللا معنى (عند الذي لم يلق السمع فهو شهيد) تصرُ يوسفي على تحليل الظاهرة، وفحص مقول قولها واستخراج الأنساق المضمرة منه، فوجدتها ضاجة بالحياة والتمرّد، هل هذا موقف سوسيولوجي ينتهج الأمر بوعي المعرفة؟ نعم! تقول يوسفي، ديْدنه تحطيم اللسان الفرنسي والاستهزاء بفصاحته، الفرنسية هيكل ينبغي تسويته بالأرض لأن له حراسا تتخير من يدخله، فكان أن لفظت المشوّهين وشذاذ الألسنة، مسعى التشويه التقويضي هذا برمجتْه الظروف القاهرة، كونه حاملا لرسالة احتجاجية، إن لم تُسمع، سيهدد ذلك السلم الإجتماعي. ومن يلحى على يوسفي الاهتمام باليومي، فقد فعلها فلاسفة أقدم منها، الأبيقوريون والكلبيون وسائر الأقوام من جماهير الفلاسفة، فيكون تلمّس الوجع الوجودي في حنايا الذوات المهاجرة مهمّة آسرة ببلاغ نادر: «سنكون كما ينبغي لنا أن نكون».

- هالبيرن: التقدير والتجاوز

فيلسوفة أخرى أشرعت أجنحتها في مغامرة مماثلة لكنها مختلفة نوعا عنها، التماثل يكمن في تلك الاتباعية المبدعة، فإذا كانت يوسفي متعلقة في بداية أمرها بإدغار موران باعتباره فاتحة التفلسف المتنوع حتى كاد يلامس معظم مناحي الحياة، فإنّ كاترين هالبيرن Catherine Helpern كذلك لها معبودها أو معبوديها باعتبار خصوصية الاهتمام المنصب على مناحي جديدة في التفلسف، في مصنّفها؛ «الفكر المتمرّد» كما يجسّده ميشال فوكو وجاك دريدا وجيل دولوز [1]، أليسوا هم من حرر الفلسفة المعاصرة؟ هذا التحرير نحو آفاق بحثية غير مسبوقة تجتاحها هالبيرن من دون وجل البدايات والاختراقات البدئية، إذ بوفاة هؤلاء الثلاثة الكبار تُطوى صفحة مفصلية من تاريخ الفلسفة المتطاول، أو يبدو أنه طُويت، فالمياه التي حرّكتها أحجار هؤلاء لازالت تثير زوابع النقاش وحيثيات المذاكرة بطبع الفكرة الحية التي لا تموت، إذ خلّف هؤلاء جدلا حيّا وممتدا ثوّر بالفعل الفكر الفلسفي المعاصر، فرادة فكرهم لا تخبو نارها، راهنت وجودها على جيل واحد، بداية من مجلة تال كال Tel Que في 1969، ثم انتشرت مماحكاتهم الفلسفية بتنوّعات توجّهاتهم .. انطلقت من إبداعية المفهوم لدى دولوز، إلى فوكو الذي قلب الوضع الفلسفي رأسا على عقب، إلى آخر الفلسفات المتمثلة في التقويض الدريدي، الذي انداحت معه كل اليقينيات شملت حتى اللغة. ترعرعت كلها ضمن سياق نسقي تميز بفكر انتقادي يخترق كل شيء في تمثّل فعلي للثورة الشبابية عام 1968. إذ شهدنا

[1] - Pensées rebelles. Foucault, Derrida, Deleuze. Sciences Humaines Éditions. Auxerre. 2013.

انبثاق كتب القرن بعد منتصفه؛ «لأجل ماركس» [1]، و«الكلمات والأشياء» [2]، و«الكتابة والاختلاف» [3] و«علم الكتابة» [4]، و«الاختلاف والتكرار» [5] و«منطق المعنى» [6] كتابان لدولوز اعتبرهما فوكو علامة العصر حاليا ومستقبلا على حد تعبيره: «سيكون العصر دولوزيا»، فما هي علامة العصر التي خلّقت هذا المنجز متعدّد العقول في فترة وجيزة؟ ذلك أن المرحلة لها انشغالاتها البحثية ووجهتها التي تبدو آنذاك جديدة، إذ بعد الهاءات الثلاث (هيجل، هوسرل، وهيدغر) وأثرهم الغائر، والتحوّل الفريد في مسار المعرفة مع كارل ماركس، وفريدريك نيتشه، وسيغموند فرويد، يأتي فلاسفة الستينيات الذين استثمروا السابق وأسسوا لاحق الفكر بمنطق التعاطي المتجاوز، أي استئناف القضايا التي شكّلت هامشا بالتركيز على تمظهرات الاختلاف (دولوز، ديريدا). والقطيعة بعد الفينومينولوجيا التي جعلت موضوعية الفكرة موضع تسائل جم باعتبار العالم مجالا لاحتلال الوعي، ولا شيء خارج تمثّلِه، وانحصرت الكينونة في «الأنا»، لكن بعد «اللا وعي» الفرويدي، و«موت الإنسان» وبروز البنيوية كآلية عزل للمتن القرائي عن العوامل خارج النصية، برزت كوكبة المجدّدين الأفذاذ الذين تمرّدوا على كل أعراف رسمّت التخوم وساحوا خارج سرب التفلسف التقليدي للسباحة في ماء التحولات الحياتية الحثيثة. الطابع التناصي الذي تمتح منه هالبيرن نهل منه هؤلاء الثلاثة بدورهم، نسبة إلى الحضور النيتشوي

[1] - Pour Marx. Louis Althusser. La Découverte. Paris. 2005 (1er éd 1965)

[2] - Les Mots et les Choses. Michel Foucault. Gallimard. Paris. 1966

[3] - L'écriture et la Différence. Jacques Derrida.Seuil. Paris. 1967.

[4] - De la grammatologie.Jacques Derrida. Minuit. Paris. 1967.

[5] - Différence et Répétition.Gilles Deleuze.PUF. Paris. 1969.

[6] - Logique du sens.Gilles Deleuze. Minuit. Paris. 1969.

(دولوز : كتابان) والسبينووي (دولوز : كتابان) وخاصة الفرويدي بما أحدثه من خلخلة في دراسة النفس الإنسانية. كذلك انطلاقا من مساءلة إرادة الحقيقة بزعم علائقية مناشدة القوة، يؤسس فوكو مفهومه العلائقي بين المعرفة والسلطة، لكن في منعرج الثمانينات تعرّض هذا الرعيل الأخير ذاته للنقد باعتباره دوغمائي الطروحات، رادكالي في مطوَّر اعتقاداته الفلسفية، بالتصرّف في الإرث الماركسي على وجوهه العديدة (التوظيف الهوسريلي على الخصوص) لكن أيضا إيديولوجيا الاستيهام في معتنق دولوز النفسي (في «ضد أوديب»، و«منطق المعنى» [1] (كما سنوضحه بالتفصيل)، فأصبح الانخراط في المحتسبات الظنية للفكر شبه حقائق ماثلة، زعم نقل المسائل إلى موضوعية الطرح بصلابة المنهج البنيوي عرّض الموجة برمّتها إلى التشكيك في جدوى «فكر 68» [2].

وأصبح كل من فوكو ودولوز ولاكان ودريدا وبورديو وألتوسير مدوّنة نقدية التجزيء المخل بطبائع الوظائف المعرفية الأمر الذي شكّل – وبقوة – غموض الطروحات السادر في أخلاط المفارقات، خاصة لدى دريدا [3] ودولوز [4] فهل أضحى اللا فهم (اللا معنى في «منطق المعنى») علامة على اختراق اللا مختَرَق فكلّت العقول عن مجاراته؟! التعقيدات التي استحكمت طرَحَ المرحلة تمنهجت بتداخل التخصصات حد تغريب الدلالة في غياهب اصطلاحية تأسست خارج الدوائر الفلسفية وبمعزل عنها، تركيب تراكبي يستحضر مسبوق المفاهيم ويتجاوزها بذات التوظيف الاصطلاحي (لنعقِد مقارنة بين العَوْدين الأبديْن :

---

[1] - La Barbarie à visage humain. Bernard-Henri Lévy. Grasset. 1977.

[2] - La Pensée 68,Essai sur l'antihumanisme contemporain. L.Ferry et A Renaut. Gallimard.1991.

[3] - Glas. Jacques Derrida. Galilée. 1974.

[4] - Anti-Œdipe. Gilles Deleuze/Felix Guattari. Minuit. Paris. 1972.

النيتشوي الأصل والدولوزي المُطوّر !)، بل هناك من يعتبر فوكو مزدوَج التفكير المتداخل ومستخلَصَه، بين هيدغر ونيتشه، كأنما تعرّض فكر الستينيات إلى نكسة مضادة كمنقلَب ديالكتيكي يسلّ الأفكار ولو بمنطق اختلافي ويسعى للتقويض بإقامة البديل النقدي، باعتبار مسبوق الفكر موضة تبتغي المباعدة، وتجريب الانفصال عن مكتسَح التأثير الذي يمثله الحضور الطاغي للنيتشوية في فكر الستينيات [1]، فإلام يعود هذا الاهتمام بفكر الثلاثي الذي تنعته هالبيرن بالمتمرّد ؟ تذكر لنا هنا التأثير الخارجي لما وراء الأطلنطي، فيما يُسمى في أمريكا: «النظرية الفرنسية» French Theory وكلنا نعلم كيف تجاهلت فرنسا بمؤسساتها الأكاديمية العريقة، لكن أيضا المتحفظة، الفكرَ الدريدي، الذي لم يعرف رواجا إلا حين استقبلته البيئة الثقافية الأنجلوفونية في الولايات المتحدة ونتج إثر هذا التلقي ما يُسمى بالنقد الجديد كما شهدناه لدى بول دي مان وغيره، كما استعان إدوارد سعيد في الاستشراق بأدوات الاختراق المنهجي التي طورها فوكو، وصنع تلك الدالة المعرفية التي تحولت من التلقي إلى إعادة بث معرفي استرجعته الأوساط الثقافية الغربية من خلال استعادة احتفائية لا زالت سارية إلى اليوم.

ذلك أن المعطى الغيري اعتُبر مراجعة بضدية المعنى contresens وما خلف ذلك من مناقشات طالت التفريع المعرفي لهذا التكتل الفكري خارج التفلسف التقليدي، فقد عُدَّت أعمال فوكو بنّاءة جدا في المجال السوسيولوجي والتاريخي والأنثروبولوجي، أما المفاهيم المطورة من قِبَل الاستراتيجية الدولوزية فتم استثمارها بقوة في نقض ومحاورة الطروحات الفرويدية واللاكانية على الخصوص، فضلا عن التوسّع في حيثيات توصيف

[1] - Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens. A. Boyer et autres. Grasset. 1991.

عالم اليوم باعتبار خصوبة الوفرة المفاهيمية لديه، ولتحليل إشكالات العولمة بمسعى مقاومة الليبرالية الجديدة، تم إحياء أدوات الكشف الفوكوية في صناعة التدجين الممارس من طرف السلطة بِبُناها العميقة والآليات المعقدة التي تمتهنها بداية من التنميط التعليمي إلى الآليات الجهنمية في توجيه الاسهلاك وصنع الرأي العام، خاصة على المستوى الاقتصادي ولكن أيضا حتى السياسي ومنظومة القيم. كما نجده عند أنتونيو نيغري Antonio Negri وجون هولووي John Holloway وميقال بيناسايغ Miguel Benasayag الذين استعاروا الهوية الريزومية لدى دولوز لتحليل الأنساق المضمرة فيما ورائيات التحكم التكنولوجي الموجه.[1]

فالتلقي الأمريكي لا يتمثّل الفكر الفرنسي إلا بمنطق براغماتي تحويلي، وهجنة ثقافية ومعرفية يراد لها أن تكون لصالح استئنافية ذات تسليح كافي من التنظير التجريدي الذي اشتهرت به المدرسة الفرنسية على اختلاف توجهاتها، عند ذاك دخلت الفلسفة مرحلة ما بعد البنيوية إثر نقدٍ وجّهه ديريدا للبنيوية في توجّهها اللا مشخصن، وإذ نركّز على صورة الفكر في التداول الفرنسي ببعد الغيرية إنما لنُظهر أن الفعل المثاقفاتي هذا كان له دور في استئناف القضايا الفلسفية في القارة الأوروبية ذاتها بخاصية الفعل ورد الفعل ورد رد الفعل، وبمنطق مقارن؛ لماذا تؤثر المثاقفة في العالم الجديد على مسار العلم والتفلسف في القارة العجوز، بينما لا تفعل ذلك المثاقفة العربية رغم هضم الأنتلجينسيا عندنا لأهم مفاصل الفكر الغربي ؟ أي لماذا يمتنع الانعكاس؟ هل يكفي حاجز اللغة لهذا الامتناع؟ هل تنغلق دائرة الفكر الغربي على ما هو غربي - وتصد غيره - إلى هذا الحد ؟ أسئلة تنبجس من عمق المعالجة التي تطرحها

[1] - Pensées rebelles. P 12.

هالبرن - في غيابنا بالطبع – عن مسارات الفكر وحركيته ذهابا وإيابا. وما أثر ثورة الفكر – أو تمرّده على حد تعبيرها – على مجمل التمظهرات الجديدة لمعتركات الواقع في القارتين - والتي انشغل بها التفكير عن التجريديات الكبرى- مثل دراسة الصراع العالمي، والحرب الباردة، إضافة إلى حروب التحرير الأخيرة (فيتنام على سبيل المثال)، ولاحقا بقضايا المخدرات، والموسيقى، والحريات الجنسية، وتفكك العلائق الاجتماعية، إذ بهذه الجهود تمأسس التمرّد (أثر فوكو الأكبر) لأنه زرع الشك وانتزع الثقة من المؤسسات السياسية الراعية للشأن العام حين اعتبرها آليات ترويض وتدجين للإرادات البشرية غير المتوافقة مع لوبيات المصالح، وانتُزِعت الثقة من اللغة ذاتها (مقولة اللغة حجاب عند دريدا) التي لا تستطيع أن تفلت المعنى إلا في سبيل واحد، بينما الكونية أكثر تعددا من قابلية اللغة على التمثّل والاستظهار، كما نُزعت الثقة من مفهوم الوعي (الجهد الدولوزي) باعتبار اللا وعي هو الموجّه للسلوك الإنساني الوارث لعقد البشرية في ممارسة العدوان على الذات والآخر، تلك هوية الإنسان الأولى، وهذا هو الذي يتخلّق الحروب المدمّرة التي تبدو وكأنها الرمز الأوفى لاندحار العقل أمام تلك الغريزة المستحكمة، بالطبع ارتكز دولوز على كل المنجز الفرويدي واللا كاني والبيرغسوني لتقديم هذه القراءة العدمية للسلوك الإنساني، فما الذي بقي ولم تنله يد الدمار العقلي في شكله الممنهج المنسوخ ؟! عندئذ برزت مقولة ما بعد الحداثة لتلافي كل تلك السيولة ودفعها نحو تقويمات تنقذ بعض تهويماتها التي تمت بشفاعة الموضوعية العلمية المكتسبة، هنا فقط تنبري السوسيولوجيا بواقعيتها لتثبت عواهن الفكر

الجانح، وهنا أيضا عرفت «فلسفة الحياة»[1]منعطفها اللافت، في تواشج لصيق بمفاهيم الهويات المستشرية تعاريفَ ممتدةً من التشنج إلى أريحية التوصيفات القارة [2] كل تلك التحولات أصبحت لها مسمّيات تمثّلتها تيارات فكرية تميزت بطروحاتها الهجينة، مثل : (من المفهوم إلى النص الواصف العام)، و(من رفض الرأسمالية إلى مهاجمة الإمبريالية)، و(من صراع الطبقات إلى مسائل الأقليات) و(من الجدل السياسي إلا مآلات المغالبة الثقافية) لنتلمّح في كل هذا شبح تأثيرات فلسفة التمرد من التنبّئات الفوكاوية (في الانتقال من القانون إلى المعيار) إلى الاجتراح الدولوزي (المركزية الفالوسية) في الجمع بين التصورات الاجتماعية والاستيهامات النفسية، والتصورات الاستحالية لمركبات لا تصورية بخلفية إجرائية (الجسد من دون أعضاء) وحين يتأسس التفسير على معنى يتمظهر مجموعَ مفارقات تبتغي الحل، يتصدى الفكرُ المجتمعي لرأب صدع ذاته من خلال نظريات تتحرى التوظيف الغيري الاستبدالي في إطار التقسيم الأكاديمي للمعرفة.[3]

لذا، ولأسباب غيرها، بقي الفكر الفرنسي ملهِما خاصة على مستوى تصور الهويات، فدراسات ما بعد الكولونيالية المتعلقة بالتعدد الهوياتي تكون قد تمثّلت المفاهيم الدولوزية، فضلا عن التمركز الذاتي الديريدي كآلية تشريح لسلوكية الغرب المتشنّجة والعدوانية اتجاه الآخر، بينما استفادت الحركة النسوية في موجتها الثالثة الممثلة في جوديث باتلر وغايل روبين من مفاهيم

[1] - La philosophie – un art De Vivre-. Catherine Halpern. Sciences Humaines Éditions. Auxerre. 2017.

[2] - Identié(s) – l'individu, le groupe, la société - . S.L.D. Catherine Halpern. Édi, Sciences Humaines. Auxerre. 2016.

[3] - - Pensées rebelles. P 17.

التفكيك الدريدية، بل وقد امتد تأثير المفاهيم الفلسفية (المدرَجة في إطار النظرية الفرنسية) إلى السينما والفنون ومجمل التحليلات ذات السمت الفكري، وإن تنوعت مجالات تطبيقاتها، فالكل متأثر؛ من «الدراسات الثقافية» cultural studies إلى «دراسات الجندر» gender studies إلى دراسات التعدد الثقافي multicultural studies .

الفصل الثاني:
التمرّد المعرفي: أو فوكو والتركة

ألم يكن ميشال فوكو مؤمنا بالتقسيم الأكاديمي للمعرفة، الداعي إلى نسف التخوم والاستغراق في العلائق باعتبار عضوية الارتباط بين الحقول المعرفية؟ يتطابق هنا موقفه مع مواقف إدغار موران، لكن أفضلية فوكو الإيمان بدور التاريخ في تفصيل إهاب المعرفة، تراكميتها نتاج زمني طافح بالمغالطات التي تبحث عن تصحيح نفسها بآليات تقويمية نُعِتت بالطرائق والمناهج التي هي بدورها منجز تراكمي تاريخي، فوكو مثل دولوز تنبو ذائقته المعرفية عن الحدود، كونها دليلا على بساطة التناول العلمي للظاهرة باعتبار هذا التناول خاضعا إجبارا إلى التجزيء، لكن الفلسفة هي فكر التعاطي المتجاوز لمنطق التلفيق الأعمى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يكون التفتّق عن جديد الأفكار إلا من خلال إعمال الذهن بآليات اختراقية تتجاوز الظاهر (الساذج في عرف المباحثة البدهية)، من هنا كان فوكو القوة الضاربة لكل أنواع التنميط التي تبتغي الانتظام بينما هي في حقيقة أمرها مكرِّسة لقوى ضاغطة، فلنتأمل الكتلة النصية الفوكوية؛ كيف تكونت ؟ فيما تعلق بالجنون أو السجن، باشر بقراءة كل ما يتعلق بهما قديما وحديثا، فهل كان تأليفا ذا غاية تصنيفية؟ نعم ! ولكنها تصنيفية خاصة بفوكو، ليُفتي في مجاهلها ويقول؛ أن الجنون أحيانا كان يشكّل مقاومة، ويشكّل مظهرا قهريا من الإنسان لأخيه الإنسان، وكذلك السجن، هذه السلسلة الإكراهية التي سطّرتها السياسة في معظمها، عنوان إدانة لتخلّف مريع على مستوى التمدّن الإنساني، تلك هي

رحلة الإنشاء، الجنون صناعة بشرية، فهل كان فوكو في هذا المقام فيلسوفا محلّلا أم سوسيولوجيا مستنبِطا؟ أم مؤرخا قد استوفى أدوات بحثه من الوثائق التاريخية التي تدعّم مزاعمه؟ إذ بغض النظر عن صورة الجنون باعتباره انتكاسا عقليا يصيب الإنسان، أي مجالا للمعالجة الطبية العقلية la psychiatrie فإن له تمظهرات اجتماعية جمّة ينبغي التركيز عليها بغية فهم أكبر للأنساق المتحكمة في كيفية التعامل معه، مع الصورة التي تبَدَّى بها في التاريخ، وهذا يستدعي التعريج على تاريخ الطب [1] لكن بعرض لا يغادر انتظامية المعالجة بين قرنين، كمبحث في تغيّر شكل المقاربة لمفهومي الموت والحياة، الجسد والروح، أو الأحرى المرئي واللا مرئي. أمّا في «الكلمات والأشياء» [2] فنجده يؤرخ لتطور المعرفة من منظور إبستيمولوجي ورصد الأطُر العامة لخالص الفكر الخاص بحقبته التي تخلّقته، فهل المعرفة طفرات أم تواصلية ببعد تراكمي لا ينقطع؟ ومن المنطق المقارن والتأويل إلى التمثل الاستيعابي لقانون الظاهرة، يستغرق فوكو «تاريخ أنظمة الفكر» مشكّلا تصنيفيته الواصفة لها، ولكن الممارسات أيضا لها نصيبها من التحري الفوكوي في «المراقبة والمعاقبة» [3] ورصد الفعل العقابي بعواقبه اللا إنسانية بتتبع تمفصلات الجنوح، فهل كان فوكو شغوفا بالتيمات التي تشكّل تابوهات في الفكر المجتمعي العام، والإهتمام بالمهمش والمنكسر والضعيف والمعيق والمريض وكل ما يشكل استثناءًا في عرف المقاربة العارفة؟ إذ نجد «تاريخ الجنسانية» بأجزائه الثلاثة [4] محاولة للعودة

---

[1] - Naissance de la clinique. Michel Foucault. 1963.

[2] - Les mots et les choses. Michel Foucault. 1966.

[3] - Surveiller et Punir. Michel Foucault. 1975.

[4] - La Volonté de savoir – l’Usage des plaisirs – Le Souci de soi. Gallimard.paris. 1984.

إلى المنابع الأولى للحضارة الغربية بغيةً منه لاستيعاب دور الرغبة في تحوير السلوك الإنساني، هذه السمة البحثية شديدة الظهور أيضا لدى دولوز باعتبار الباب الواسع الذي شرعه فرويد لاستكناه مجال يلفّه حرج الكشف عن محرّكات المنجز البشري برمّته عبر التساؤل دوما عن ميكانيزمات امتلاك الذات، والآخرين، في تأريخ للذاتية البشرية ودورها في تسطير الشأن العام. هكذا يجعل فوكو التاريخ آليةَ وُلوجِه للأفكار، ذلك أن الزمن قد يغدو آلية تحليلية لفرز فوضى التداخلات المعرفية، الأمر الذي يمكِّن من فهم الحاضر وتسطير وجهة المستقبل، فالفيلسوف أيضا يدرس التاريخ لكن ليس لتأريخ الظواهر بل لكشف الأنساق المضمرة لكيفيات تشكّلها، فالفكر هو الوحيد القادر على استبطان ذاته، للإحاطة بِرِهان مآلاته، فدراسة الماضي دائما غايتها الحاضر وظيفيا والمستقبل تنبّئيا، أي نوعا من التكهّن المؤسَّس على معارف أثبتت نجاعتها على التوصيف الصائب، أنطولوجيا تاريخية للذات البشرية، انتظمت وفق ثلاثة محاور : المعرفي، والسلطوي، والقيمي. فكأن المعرفة تسائل نفسها؛ ما الذي يحوّلها إلى سلطة؟ الممارسة السلطوية احتاجت إلى سلّم قيمي يحدّد أهدافها، كيف تشكّل؟ الفيلسوف هو الذي لا يرضى بوظيفة الوضع المؤسّساتي القائم ويسعى لتغيير صورته لتطويره بفعل الوعي الجماهيري، فهل كان ذلك من أثر الثورة الفرنسية في فكره؟ كذا ناضل فوكو ضد فكرة السجون وسلب الحريات.

تسند «هالبيرن» صفة الفيلسوف المناضل لفوكو في مجالات محدّدة تمثّل في رأيه عذابات الإنسان دون الذهاب بعيدا في شأو الظهور التنظيري الشامل الذي يغفل القضايا الصغيرة – في نظر البعض المتمسك بأهداب البروج العاجية – فهو متمرّد ببعد الفكر المؤسس للتمرّد، هو الذي لا يهادن

القار ولا ما اتفق عليه الناس، الفلسفة لديه لا تمنح شرعية التواجد بقوة الأمر الواقع، ذاك هو التخطيط لتغيير الأشياء.. فهل هي وظيفة جديدة – تتساءل هالبيرن – تُسنَد للفلسفة، فيما يمكن نعته بالفلسفة الفاعلة في حياة الناس، التي لا تسائل الأفكار فحسب بل تبشّر بطريقة تفكير مغايرة؟ [1] لكن أليس في هذا المسعى الفوكوي بعض الغرور التنظيري الذي يطمح بالفعل لتقويض مؤسسات أرساها التاريخ التي يعرف فوكو جيدا ثقله ووقْعه وصعوبة تغيير ما رساه عبر القرون؟ معتلج الفكر اللاحق أثبت صواب رأي فوكو الثاقب. هكذا تضع «هالبيرن» فوكو على مشرحة النقد الفعال، فما الذي رأته «هالبيرن» ولم يره فوكو؟ هل يشكّل الزمن اللاحق فائضا معرفيا يسمح بتقييم مآل الفكر الفوكوي عبر تأثيراته البَعدية في مختلف الأصقاع التي وصلها. إن التناص مع فاعلية فكر فوكو يحتاج وحده إلى سِفر ضخم من الرصد المتشعّب الذي غار وأنجد بين اللغات والثقافات.

الحيرة التي أبدتها يوسفي في تصنيف إدغار موران بين الفلسفة والسيوسيولوجيا هي ذاتها عند هالبيرن اتجاه فوكو باعتبار انتشارية أبحاثه وتوزعها بين التخصصات التليدة والوليدة معا، لكن الشاهد في عمله إعادة قراءة relecture للخطابات والممارسات، فهل تُعد كتاباته أيضا عبارة عن إعادة كتابة réécriture بطابع المباحثة المغايِرة لما تم تسطيره قبْلا في هذه التخصصات ؟ وكيف نصنّف قراءة «هالبيرن» لإعادة القراءة الفوكوية؟ هل هي جرد لحصيلة فوكو البحثية في مختلف الاتجاهات ثم وضعها على محك الانتماء التفلسفي من عدمه؟ وماذا بعد مرحلة التصنيفية؟ هي تقول أن إعادة القراءة هذه راصدة كونها مختلفة عن تاريخ الذهنيات الموروث، فإعادة النظر

[1] - Pensées rebelles. P 31.

اللاحقة كانت دائما تقف عند حد لا تعدوه، أما فوكو فاختراقيته لا تعرف حدودا، بتركيزه على المطبّات التي عرفتها تواصلية المعرفة تاريخيا، فلم يعرف فوكو مجالا حيويا استغرقه بطرح أحادية إشكالية تمثّل منهجا، فهو قد قارب الثقافة والسياسة، كما اهتم بالجنون، والجنسانية، والغيرية، والإبستيمولوجيا، والتراكمية المعرفية، والمنظومة القيمية، فما هي الوشيجة الجامعة بين الفكر، والواقع، والتاريخ؟ وكيف تتأسس المعرفة في مداها الزمكاني الواصف؟ تلك هي مشاغل فوكو الرائدة، فما الذي استفاده الفكر الجديد منها؟ هل اكتفى بالتلمذة أم تجاوز إلى آفاق أوسع بعدما زرع فيه فوكو التمرد على الأعراف والحدود والتعريفات القارة للماهية والوظيفة؟ أولا؛ التاريخ صخب عارم لا يتأتى استنزال الأنساق المتحكمة فيه بسهولة ويسر، لأنه ليس تدفقا مائيا بوجهة واحدة، الفاعلية فيه ليس لها وجهة، وليس لها أي ميكانيزم تتشخص عبره، إنما هي نتاج تجاذب وتنابذ حسب كفاية القوة المتنفّذة، وهذا يعني عمليا أن التأسيس الثقافي للمجتمع لا يتشيد وفق تراكمية معينة لطرائق التفكير ذات التمايز الخلاق دائما، بل قد تغدو أحيانا نتاج انبثاقات ليس لها قانون ينتظمها سوى طفرات نتجت عن تدافعات تكون أحيانا ذات انضباط ذاتي، هذا ما يكشفه الحفر في ما ورائيات الخطاب المعرفي، استبدالية الأطُر والأشكال يبيح القول بأن النسبية هي التي تتحكّم في كل عالم التشكّلات الفكرية. هذا البعد التصوري أخذه فوكو عن نيتشه حين أعلن عدم جدوى البحث في أصل الفكرة في «جينيالوجيا الأخلاق»، بينما الأجدى مباحثة سلسلة التحولات والانزلاقات التي تطال القيم والسلوكات وأنظمة الفكر، فحفريات المعرفة لا تهدف سوى إلى كشف شروط التمفصل الخطابي وظروف بزوغه على تلك الشاكلة التي يبدو بها فضلا عن أدائيته،

فكيف برزت - على سبيل المثال – اللغة الطبية الحديثة وذلك بطفرة التحول من التجربة العلاجية إلى التجربة التشريحية؟ إذ في مفارقة معرفة الحي من الميت، هذا المنطق المفارق هو الذي أحيا العلم وسيّده.

كذلك فعل فوكو مع السلطة والهيمنة، والمعضلة الجنسية، بتوصيف أساليب التصرف الحر بوظيفة رقي فن العيش، الأمر الذي ينبئ عن معايير السلوك المعتمدة في حقبة من الحقب، وكيف نشأت معرفة هذا السلوك، الأمر الذي أفضى إلى معرفة الذات بوعي أفق مداراتها الواعية واللا واعية، وكيف تماهى الخطاب الجنسي مع الخطاب السياسي، هذا الذي مهّد للتوسع في سوسيولوجيا الجنس الذي أصبح أحد المفارقات الثقافية بين الشعوب، وكذلك الجنون باعتباره نتاج نظرة مجتمع، وكذلك السجن ككيفية عقابية خضعت بدورها للتصور الثقافي لمفهوم الإنسان وحريته.

الحفر في الإبستيمولوجية الفوكوية ينبئ عن تأثّر أكيد بجملة من المشتغلين في هذا الإطار الما قبل فكري البحت، مثل غاستون باشلار، وأليكسوندر كويري، وجورج كانغيلهالم، وآخرون، في إطار هذا البعد التأسيسي المشترك والتأثري، كيف تقيّم هالبيرن مساهمة فوكو؟ وهل هي مفصلية أم مجرّد اغتراف في بحر المسألة؟ تقدم هالبيرن نقدها المنهجي لفوكو على شكل تساؤل: هل شوّه فوكو عن عمد أو تجاوزا الحقائق التاريخية، باعتبار أنّ مجموع القطائع بين الحقب لم تكن بتلك الحدة التي افترضها فوكو، فهل حاولت النظرية تطويع الواقع؟ لأن هناك أنواعا من أنماط التفكير المتناظرة ممتدة من التفكير الأسطوري إلى العقلاني العلمي (قوانين كيبلر، نظام كوبرنيك) فهل ارتكب فوكو خطيئة لَيْ عُنُق التاريخ لفرض رؤيته التحليلية والوصول إلى نتائج حرصت ألا تثبت وقائع غير متسقة فتم اللجوء إلى تجاهل

المعطيات المناقضة؟ هذا فضلا عن الاستشهاد بأعلام مجهولة وسوء تأويل أقوال أخرى، إذ شتان بين فكر ننعته؛ «ما قبل العلمي»، بينما هو خوض في غير معهود الفكر، فنظام فوكو التفسيري المرتكز على صيغ تجريدية أعاقه التجزيء التاريخي المفتعل، كون الأحداث وفق التصور البيرغسوني للزمن غير قابلة للفصل الإجرائي، بل هي صيرورة لا تعرف الانقطاع، ينطبق ذلك على هجرة الأفكار وارتقائها وتحولاتها غير القابلة للحصر، الفارق بين تسطير تصنيفية تجريدية لأشكال المعرفة خارج متلمَّسها الماثل، والانعكاس الحر للتطور الفكري كما سطّره الواقع.[1]

1- ثلاثية التماهي البحثي: السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والفلسفة

فوكو السوسيولوجي، الأنثروبولوجي، الفيلسوف، ثلاثية الأثافي هذه كيف اجتمعت في شخص واحد؟ والواقع أنّ فوكو تشظى أيادي سبأ جغرافيا، فلماذا غلبت الرقعية على المقاربة الفوكاوية؟ تحاور هالبيرن مارك أبيليس تستطلع رأيه في أنثروبولوجية فوكو التي راجت في أمريكا دون فرنسا، حيث كان رأيه أن الأنثروبولوجيا الفرنسية تمأسست مدرسة قائمة بذاتها يترأسها كلود ليفي شتراوس، ومن الصعب اختراقها لحزم أدواتها الإجرائية، حيث تميزت بارتياد المجتمعات البدائية وتحليل سلوكاتها وتمثلاتها الرمزية، فتمحّضت علما اجتماعيا يعتمد دقة الملاحظة التجريبية، والصرامة في اعتماد علمية التناول، فيما لا يتوافق دائما مع المقاربة الفلسفية التي تسعى إلى إدراج المعطى التاريخي

[1] - - Pensées rebelles. P 70.

كآلية تحليلية موازية، وشتان بين صيغ تحليلية مبنية على مُبصَرات، وأخرى على مدركات تجريدية غير مجرّبة، إذن الاختلاف نوعي ومفصلي بين علوم تمتح من العلم التجريبي وأخرى من علوم اجتماعية بحثت في الواقع كما حفرت في المطلق بمستنتَج استنباطي لا تتأتى دائما البرهنة عليه، في حين قامت الأنثروبولوجيا الأمريكية في إطار الجدل الدائر حول علائقية الأنثروبولوجيا بالإمبريالية بِسِمَة نقدية [1] في لملمة الصفة المشتركة لكيفية الإنشاء الثقافي رغم اختلاف النماذج المدروسة، أي صيغة تأويلية شجعت استيراد الطريقة الفوكوية في التمثّل العيني للمعلومة [2] أي تذويتها في إطار رؤية متبنّاة فكريا بمعاضدة وقائع مختارة. المُتأتّى الأنثروبولوجي في المُدارسَة الأمريكية عبارة عن توليفة شبه منهجية بين الفكر الماركسي ومدرسة فرانكفورت والمنجز الفوكوي بنعته الما بعد بنيوي، فيما يتعلق خصوصا بتواشج كيفية الاحتكام للنص والملاحظة، فذاك ما ساعد على استبصار منطلقات الفكر الإشكالي في الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا، وهذا هو باب التساؤل عن الفروقات الدقيقة بين هذه التخصّصات وعلاقتها بكل من الفلسفة والسوسيولوجيا وهي أدخل في الثانية من الأولى، فما هو وجه الخصومة بين انتماءات تتزاحم وتتخاصم رغم وحدة المدونة؟ وما الذي يصنع مهمة الإنجاز؟ أي ما هو أثر المتن اللغوي على الاشتغال الميداني في هذه المجالات باعتبار تشييد النظرية يمر من خلاله؟ تحاول هالبيرن الولوج من خلال الاستعانة بجهود غيرية لمعرفة سر الكلَف الأمريكي بمقاربات فوكو من خلال استغراق اهتمامات أملاها الواقع بمسوغات

[1] - Anthropologie et Imperialisme. Jean Copans. F.Maspero. 1975. P 29.

[2] - Michel Foucault, Un parcours philosophique. H. Dreyfus. P. Rabinow.tr F.D-B. Gallimard. Paris. 1984. P 124-128.

ذرائعية، رهان القوة التأثيرية هنا هو الذي يسوغ تمثلا علائقيا بين المعرفة والسلطة التي استفاض فيها فوكو [1] ، فضلا عن الحقول المجتمعية باعتبارها معطيات خاضعة للاهتمام والتخطيط والاستغلال السياسي، أي علاقة السلطة بكيفية استثمار الميادين البحثية في مجال الولادات ومعدلات الحياة والطاقات الحية المدرجة في سوق العمل ومشاكل البيئة وغيرها من الموضوعات الواقعة تحت هيمنة الاستقطاب، وكأن أعمال فوكو هي الصيغة التشريحية المناسبة لمعطيات سوسيولوجية بخلفية فلسفية عوض الوقوف عند حد الوقائع ذاتها، والاكتفاء بتحليلاتها الإحصائية كما تفعل الأنثروبولوجيا. فتأمّل الأثر الفوكوي خارج بيئته الأصلية يمنح إطلالة منهجية في كيفية استغلال المنجز الغيري (أي عجز الحدود الثقافية عن صد هجرة الأفكار)، ولماذا يتم ذلك الأثر على منوال ما، يكون أحيانا غير متوافق مع الأصل، هذا يثبت أن التلاقح الفكري يتميز بخاصية الاستقلالية باعتباره ظاهرة عضوية التفاعل بغض النظر عن العوامل الخارجة عنها. عند هذا الحد تطرح هالبيرن سؤالها المُرجأ: ما العلاقة مع السوسيولوجيا؟ ونعني تصنيفية المنجز الذي قدمه فوكو للإنسانية؛ إلى «أي جانبيه يميل» ؟ الفلسفة أم السوسيولوجيا؟ هل كان – كما تتساءل هالبيرن – مؤرخا أم مفتّتا للتسلسل التاريخي ذي الصلة بالتفكير الفلسفي؟ أم معلّقا على الأحداث المنضوية في حدود المعرفة العالمة؟ أم مُنظّرا خالصا للاجتماعيات؟ أم شارحا للمفاهيم مستوضحا للإشكاليات؟ هل هو كل ذلك، أم خارج عنها كلها متفلّت الانتماء عصي على إدراجه تحت أي مسمى منهجي؟ أم هو التحايل الأقرب إلى الحذلقة الفلسفية بلسان دريدا: «ما أقدّمه سوء قراءة يستثمر المناهج التحليلية دون تبنيها إلا ببعد الابتكار البِكر» !

[1] - Pensées rebelles. P 81

فالخلفية فلسفية، والإجراءات البحثية تتماهى إلى حد ما مع المباحث السوسيولوجية أو ما شابهها، فالتيمة المفضلة لديه العالَم الاجتماعي، مدارسة أشكال الأداء السلطوي، والوسم الخطابي الذي يسكن المتون، والمستظهَر الذاتي لأشكال الحياة الاجتماعية، إلا أنه فضّل في مسعاه هذا تجريب الارتصاف الوقائعي للظواهر، مما غرّبه عن محتدّه التأليفي الأول، لذا جدل التصنيف لدى فوكو تعيينٌ بالضرورة لحدود البحث السوسيولوجي. مرد هذا التقصي تُرجعه «هالبيرن» إلى رأي «بيرنارد لاهير» في محاولته حصر الظاهرة الفوكوية ومجال صولانها الفاعل في مجال تضاربت حول أحقية امتلاكه وضمه الآراء [1] فما هي الحدود المعيارية – من المنظور السوسيولوجي – التي جعلت «لاهير» يُنزل فوكو تلك المنزلة ؟ هذا يستدعي منا الإحاطة بوعي المهمة السوسيولوجية التي لملم صورة شظاياها هذا الباحث من خلال تمثل حدود هذا العلم، بدْءًا من توصيف الواقع السوسيولوجي، فما هي طبيعة هذا التوصيف؟ ذلك أن وصف الظاهرة عن طريق المعاينة أولى درجات تحقّق تلك العلمية المنشودة، فلا ينبغي القفز إلى تأويل تفاصيل الظاهرة قبل استيفاء عناصر الإحاطة، فما هي الإكراهات المنهجية وفق المتطلب السوسيولوجي على مستوى تأسيس المفاهيم والخطوات ذات الطابع التجريبي المحايد ؟ وهل هناك طرائق ونقاط انطلاق خاصة بالبحث السوسيولوجي؟ أي ما هي خصوصيات التنقيب في هذا المجال التي تمكّن من الحصول على معرفة بالمجتمع تكون علمية وموضوعية خارج مجال التذويت البحثي أو الأدلجة المُغرِضة التي من شأنها تزييف الحقائق أو القفز عليها، فاعليات التحقيق والتحقق لها مدارج واختبارات ميدانية تحول دون الإفضاء إلى نتائج مجانية، بينما التهويم

[1] L'Esprit sociologique . Bernard Lahire. La Découverte. Paris. 2005. P 115.

الفلسفي في التجريديات والاحتمالات الذهنية كإمكان على مستوى الإدراك يضر بالمقاربة السوسيولوجية، ويمنحها زيفها الجزئي، لهذا يكون الفكر الانتقادي مدعاة طعن فاعل في النتائج المحصّل عليها، الأمر الذي يمكن أن يعاضده تعدّد تنظيري باعتبار وجهات النظر المنهجية لها القدرة على اختراق خطأ التقدير، كون ما هو اجتماعي يختلف نوعيا في مادة بحثه عن ما هو فيزيقي خالص (على سبيل المثال)، فالمحاور الثقافية، والترميز الطوطمي، والمعتقدات المؤسطرة المتعلقة بتفسير الظواهر الطبيعية، كلها احتكارات تجريدية، ومن هنا تتأتّى صعوبة الوقوف الدقيق على تحديد أطراف الظاهرة، وانتشارها، وحيثيات تأثيرها على السلوكات المجتمعية. بعض السوسيولوجيين يختارون إشكالات يفترضونها بأنفسهم ثم يختبرونها مجتمعيا ليحصلوا على نتائج خاصة في موضوع خاص، فيما يمكن اعتباره تجزيئا للمجال الاجتماعي، فالدراسة ميدانية تخص فئة محددة بغية الوصول إلى نتيجة دقيقة. وهناك بحوث تسلّط الضوء على مجال ما للوصول إلى قوانين يمكن تعميمها باعتبار الأنساق الاجتماعية التي تحكم الكل، أي محاولة إنجاز أفق نظرية، لكن كيف يمكن ذلك في ظل لا تجانس ثقافي بين المجتمعات؟! فالخصوصيات التصورية التي متجلّاها اللغة لا تسمح باعتبار الإنسان حقلا تجاربيا تماثليا [1] ليبرز ميشال فوكو باعتبار مقولاته باحثا في تدافع القوى، فكل عنصر مجتمعي يطمح لإزاحة نظيره، هذا التزاحم يحوج فهمُه إلى قناعة مسبّقة وكأننا في مقام ظروف ما قبل التجربة: هل هناك قوانين خفية أو ظاهرة تنظّم هذا التدافع؟ هل الكفاية الذاتية لمفهوم القوة هي العامل الوحيد في تحريك التمظهرات المجتمعية ؟ إذا اعتبرنا منجز فوكو مادة قرائية قابلة للاستلهام وكأنها خارطة

[1] - L'Esprit sociologique. P 20.

طريق مستقبلية لمقاربة أي إشكالية مجتمعية، فإن ذلك يعني أننا بصدد تنظير مُلزِم تتمثله وتستظهره البنى الذهنية في أساليب التفكير، فكيف شكّل فوكو توازنا وازنا مقارنة مع ما خلّفه «بيار بورديو» ؟ هكذا يتساءل «لاهير»، فكل العلائق المجتمعية والاقتصادية والثقافية، والصراعات الطبقية، ومماحكات المجموعات البشرية الجوارية، واقعة تحت تأثير أو هيمنة أو حضور العامل السلطوي، وكل حركة أو تمذهب أو ارتصاف أو تحالف أو تمأسُس مهما كان شكله أو وظيفته وابتغى أن يتسيّد، ينبغي بحثه من منظور رهانات سلطوية. وكلها، ينبئنا عنها خطابها المعتمد من طرفها، لذا وجب تحليل أنواع الخطاب وحصر مستوياتها واستنباط المسكوت عنه منها، وسبر مراميها القريبة والبعيدة، وهذا يحتاج إلى الباحث المثقف في كلّيته بحيثية التوسّع، لكن بجديد الاجتراح المفاهيمي يقارب ويسدّد، والابتعاد قدر الإمكان عن المعنى المشترك لتبدو فرادة المعرفة كأنها اكتشاف لنسق مبهم، أو لنقل سر الصراع بين المكونات التي تبتغي – وتلك طبيعتها – التوسّع، أي الذهاب إلى ما وراء المشاهَدة للتخلص من سذاجة المرئي، إذن الطموح إرادة في الاختراق السوسيولوجي، لكن الخلفية المحرّكة، أي الفكرة أليست رواقية ؟ هذا يعني أن ذاكرة الفيلسوف تشتغل دون انقطاع في الذهنية السوسيولوجية لفوكو، يحدوها الطموح في الذهاب إلى الخلفيات المتوارية، فالمشاكل المجتمعية التي تستحق البحث عن حلول لها، ينبغي ألا تشغلنا عن مشاكل أخرى، فهي دائما الشجرة التي تغطي الغابة، ووراء الأكمة ما وراءها ! إذن طابع المغايرة تطلّع فوكوي، وما أَلِفه الناس (هنا جمهور الباحثين) من طرائق ينبغي تجديده بتجاوزه نحو طرائق جديدة، مكافحة ما تحجّر من كلاسيكيات المقاربة ضرورة للتفرّد بمسار بحثي مُسائل يصل إلى تشريح ذوات ووظائف لم تدُر بخلَد

السابقين، أوَ تبيح السوسيولوجيا كل ذلك؟ هي مجال إبداعي إذن، جزء يسير من إبداعيتها يكمن في تجديد النظر في ذات التوصيف المقولاتي، أي الخطاب، ما يُخفي وما يعلن ! أي استعادة فعل القول وقول الفعل، فهل يُعدّ الخطاب عنفا يُمارَس على الأشياء؟ أليس هو صورتها عندنا ؟[1] طرائقنا التعبيرية تسكننا في لا وعينا، فكيف نستظهرها؟ ذاك رهان! يسعى إليه فوكو بحزمة أرشيفية، لكن هل يكفي التوثيق وحده؟ يُنتقد فوكو أنه يبحث تاريخ الجنون ووظائفه لكنه لم يقابل مجنونا واحدا أو عايشه! هل هذا فعل السوسيولوجي أم المؤرّخ؟ حتى ولو كان الجنون ظاهرة اجتماعية رغم خلفيته الطبية او المَرَضية !. وفي إطار مقارنة مُعلَنة، يصف «لاهير» دريدا بالفيلسوف «الخالص» pur بينما فوكو بالفيلسوف «غير الخالص» impur أي الذي شابته طرائق خارج الفلسفة، وعلى رأسها الدراسات الاجتماعية. هل كان دريدا هو الوحيد الذي انتقد فوكو؟ حيث لاحظ دولوز «الطيات الذاتية للاجتماعي» في عمل فوكو باعتبارها علامة بارزة تستدعي التعليق. أي شغُفَ بما استتر (المطوي عموما هو المخفي) باعتباره طية للظاهر، فهو لا يدرس الظاهرة كونيا بل كما تبدّت تاريخيا، أي في إطار سياق زمني مفروض بإكراهاته، في إطار علاقة الذات بالآخر، وعلاقة الذات بالذات. التاريخ أن يعرف المرء نفسه الجماعية من خلال مضمرات الخطاب، عرضه للتمظهرات المرَضية أو للوضعيات الإشكالية ليس باعتبارها جوهرا ثابتا (المتفق عليه مسبقا باعتباره موروثا تصوريا قارا) بل كشكل له متغيراته، وباعتبار ذلك إمكانا، فإنّ إبداعية الكشف فيه لا تنتهي. ذلك أن الذاتية تتمثل في إدراك خصوصية الموقع الإدراكي، وما العلم سوى زوايا نظر، لذلك تختلف المقاربات، هذه النسبية هي المرونة المطلوبة

[1] - L’ordre du discours. Michel Foucault. Gallimard. Paris. 1971. P 55.

سوسيولوجيا، فكل حالة لها شروط انبثاق، وتحقّق، وانفلات أيضا، فلا يتأتى الإلمام بها من محتكرات مسافاتية معيّنة، تلك هي التجريبية في عنفوانها الأكبر، إذن هناك المفهوم، وهناك معتركه التجريبي، والنتيجة هي ما صدق التجربة، هذه غير محسومة النتائج مسبقا إلا عند ضبط منطلقاتها، أي المقدمات، لنفرض أن المتبنّى من «المُثل العليا الثقافية» هي المكرّسة سلطويا بحكم المغالبة فالغلبة، كيف نبرهن تجريبيا عن هذه القناعة ؟ أما كان ينبغي الحفر أولى في متجلى هذه الأنساق والاطلاع على تاريخ تشكلها وعلى مستوى أية حاضنة تم ذلك (العرق، المستوى المعيشي، العمر، الفضاء الذي تخلقها، الأسماء التي تمثلها، إلخ) لنخلص كنتيجة لما اعتبرناه قناعة أوّلية، ورغم هذا يبقى العلم لا يتوفر على شرعية منطقية باعتبار التجريب المحدود الذي لا يمكن أن يشمل استعادات الظاهرة دائما وأبدا، إذن لا مجال للإرجاء في فرز نتائج التجربة العلمية في المجال الاجتماعي. شمولية الظاهرة وكثافتها أيضا قوة للانتشار والتسيّد، من منظور أنّ الكثرة قوّة، وبالتالي سلطة قادرة على الفرض، لكن هل يمكن مقارنة ما هو كائن وما يجب أن يكون؟ عند حد السؤال هذا نكون بصدد الانتقال من علم الاجتماع إلى الفلسفة، فلا مجال للمتخيَّل في العلم إلا على سبيل الأمثلة التوضيحية، أما الفلسفة فهي سدور في تخييل المفاهيم قبل إبداعيتها.

استند فوكو إلى تاريخ قويم كإرث لإعادة قراءة المهمة الفلسفية ليتحوّل هو ذاته إلى إرث يمتح منه المتأخرون المنتسبون إلى جديد الفلسفة المعاصر، فالفلسفة آلية تطوير وارتقاء بتوسيع كيفيات التأمّل المنهجي، ومن خلال التساؤل البدئي: ما هي الفلسفة ؟ (ذات الصيغة نجدها لدى دولوز في مصنّفه الشهير)، اهتم بالفلسفة باعتبارها اشتغال في البدهيات والاستنباطات

والاستعادات المعرفية وإطلاقها من جديد بعد مهرها بمكتسبات الفكر الآنية، طريقة تمنح تقنيات التأثير على ظروف الجسد والتفكير ببُعد صفاء ذهني وشعور بالاكتفاء وإضفاء حالة من الطمئنينة، وفي إطار الاستبطان الذاتي يمكن الولوج إلى نموذج حياتي يصنع أفق المحيط الذي حولنا ويمنحه وجهة ما يسميها فوكو «جمالية الوجود» كإمكانية لصنع المصير لدى الفرد من خلال آلية التحول السلوكي. استمرارية الاستلهام في الفلسفة الجديدة تتحقق دوما بمنطق خلافي، بفائض دلالة يتيحه اختبار المقولات، باعتبار العلاقة عبر الذاتية le rapport intra subjectif ليس معطى طبيعيا بل بناءًا معقّدا يمكننا المساهمة فيه. المنظور القيمي الذي اقترحه فوكو يمتح من حكمة الأقدمين يطعّمه في دراسات لاحقة بلمسة اعتراف بأنّ الفكر هو لمسة عملية شجاعة وذات خطر محدق حينما تتمحض خطابا غَيريا - يواجه ارتهانات القوى المهيمنة - خاصة ذاك المعنِي بمخرجات الوضع السياسي، وتلك دعوة لمعايشة الواقع وليس الترفع عنه، تفكيك الهيمنة والأبوية في أي تمظهر كان، مجال واسع للإقبال على حرية الحياة والاستمتاع بها. استغراق التفاصيل اليومية يعني العيش تحت ظل استفزاز متطاول للحدث، لذا وجب الانتقال من اللوغوس إلى البيوس، وهي مجموعة من مبادئ المعايشة اللصيقة بالصيرورة في مطابقة كلية مع مرونة التحولات الطبيعية.

ما الذي ترثه الإنسانية من ميشال فوكو؟ فلسفته النقدية أم تنوع المنجز حد تجدّده كنص ولود مثير لقضايا خلافية لاحقة؟ فما تم نشره من نصوصه البَعدية وما تم تحبيره عنه أثبت أن فلسفته لا تعرف الاضمحلال، إذ بمنطق التفريع تم توظيف فكره في تحليل ظواهر احتلّت الساحة لاحقا، وذلك في مختلف اللغات والثقافات، فالفكر المعاصر غيّر لونه مع كل مبادأة فكرية

ذات خصوصية رقعية، لأن السؤال لا يطال طبيعة الإرث الفوكوي بل كيف يغير جلده مع كل قوم وحقبة؟ المفاهيم في رحلتها، والأفكار في هجرتها، هل حافظت على صورتها الأولى أم تحولت؟ إذن يمكن أن نبحث فوكو الآن وليس كيف كان، مباحثة خصوبة الأفكار عند أي مفكر اختبار حقيقي على خلود فكره او اندياحه بمجرّد مغادرته عالمنا هذا الذي يعج باللاحق الذي لا يريد الإعلان عن أصول أفكاره أحيانا، الأمر الذي يحوج إلى التنقيب في الأنساق التي غادرت قواعدها اتجاه تطبيقات بكر استُثمرت فيها أفكار فوكو أو على الاقل منبهات الوعي لديه التي نشرها في العالم كله، فقد سادت قبله سذاجة وظائف المعرفة، وانتشرت بعده تفتقات الوعي المسائل في كل شيء ولكل شيء.

هل كان فوكو صعبا؟ هل كان نخبويا؟ هل كان غامضا؟ وما هو دوره في تطوير الفكر المعاصر خاصة على مستوى الفلسفات الجديدة؟ تفلّت فوكو من هوية المفكر محدود الإيقاع جعله محل توزيع معرفي واسع، الأمر الذي جعل البعض يأخذ ببعض فكره دون الآخر، فتوزّع بين الأقاليم المعرفية من دون القدرة على الحصر أو المتابعة. تلك هي المتاهة والمسارب التي يجب النفاذ إليها، هو المفكر الذي أتلف وجهه فلم يعد يراه المتابعون إلا في تفاصيل التحوّل الخلاق، وتلك هي حرية التجوال في عالم الكتابة الثائرة. فوكو المتفوق، هل ورث هذا العنفوان من نيتشه؟ لكن الذي كان يشغله أكثر هو تقرير مصير الذات العالمة فيه، وقد فعل، فلم يعر اهتماما لما قرّرته الفلسفة قبله من حيث آليات الاختراق والتيمات التي ركز فيها القول بطابع مباحثات رائدة كما فعل مع وظيفة السجون والجنون، الحروب والفتن، والمحن التي فتّقت ذهنه على مكر الإنسان الذي ادّعى فما أوفى، وشيّد ادّعاءًا لخير الإنسانية ليكتشف فوكو وبعده المتابعون أن الأمر لم يكن أكثر من منطق هيمنة وتدجين وتوجيه وسعي

للسيطرة، فهل هناك فجيعة – على حد تعبير موريس بلانشو – مروعة أكثر من ذلك؟! ونتحدث هنا عن الوجه العقلي منها، وهذا الذي جذبه نحو رهانات التاريخ والتجربة الذاتية في استظهار مخلفاتها الصعبة المندمجة في بوتقة التمثلات الغائرة في إهاب المأسسة المهيبة، عند ذاك تعيّنت «رغائبه» النظرية. اكتشاف الصلة بين الفلسفة والديناميكية التراجيدية للتاريخ فتح أمامه أفق الانبهار البحثي في أتون معتركات الغموض التكويني للمفاهيم، لكن هل الاهتمامات البحثية كانت نابعة كلها من تفتقات ذهنية؟ بالطبع لا، يمكن الامتناع عن تذويت المعرفة، فوكو شارف في حياته الشخصية على الجنون حد محاولة الانتحار، فعرف العلاج في أقسام الطب العقلي لذلك اهتم بالجنون فأرّخ له، كانت تلك محاولة لمعرفة تفاصيل الذات، وهروبا منها أيضا، استغرق في القراءة وذهب في رحلة التعرف لماركس وهيجل وهوسرل وهيدغر، وأن يكون المرء مختلفا، هذا يعني مجنونا أو عبقريا، ولعل فوكو كان يحمل بعض الإرهاصات من الاثنين معا. البسيكولوجيا والطب العقلي والمرض، كلها بمخرجاتها السوسيولوجية أثمرت «المرض العقلي والشخصية»[1] إقامته بالسويد ثم في بولونيا الشيوعية حوّرت مبادأته الفكرية للماركسية فلفظها حين استطعم تطبيقاتها البشعة على مستوى عنف الدولة. بحثه في أعماق تاريخ الجنون جعله يكتشف منطق الإغلاق والسجن والعزل الذي أحاط المجنون قرونا كاملة، هل اكتشف مثالب القصور المعرفي في مجابهة المرض؟ عندئذ اكتشف أيضا بشاعة المؤسّسات. هذا من جهة، من جهة أخرى، ماهو الدور الذي لعبته دائرة الشخوص المعرفية التي أحاطت بفوكو مع جماعة تال كال الشهيرة: رولان بارث، موريس بلانشو، فيليب سولير، جوليا كريستيفا،

[1] - Maladie mentale et psychologie. Michel Foucault . PUF.paris. 1954.

جاك دريدا، ريموند روسيل، فريدريش هولدرلين وغيرهم، ماذا أخذ من أفكارهم؟ وما الذي استفاده من أفكارهم؟ والحقيقة أنه أخذ من عنفوانهم لأنه جيل ثورة الفكر المسمى «رعيل ما بعد 1968» علما أن فوكو أحد المؤسّسين، في هذه الأثناء أنتج «الكلمات والأشياء» [1] حيث يتمظهر الفكر نظاما من القواعد مستقلة الإبستيمولوجيا الزمنية. من العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر، دراسة العالم ارتكزت على التماثل والتأويل، وبداية من منتصف القرن ارتكزت على التمثّل والانتظام، واحتلت اللغة كتيمة أهمية تحليلية مائزة، وبداية من القرن التاسع عشر، جاء دور التاريخ في كشف أنساق الفكر (ومساهمة فوكو في هذا التوجه كبيرة) فاضطلعت العلوم الإنسانية باستبطان الثقافة العالمة استبيانا لصورة الإنسان في المعرفة، بعد سارترية «الوجود والعدم»، ورهان السياسة، جاء دور بحث وسبر وإبداع «المفهوم» و«النُّظُم » فيما اعتُبر تخليا عن الالتزام السياسي والاستغراق في مؤهلات التنظير البحت. الستينيات كانت مرحلة الاكتظاظ التنظيري ولغط المناكفات والتموقعات المؤدلجة، التحول نحو الصيغة التجريبية للفكر مع دولوز وليوتار أحيت فوكو ومنحته ألق التأسيس لتاريخ نُظُم الفكر، وبداية التحوّل كانت «نظام الخطاب»، واحترافية نضالية بسمت ثقافي بخصوصية التميز الفوكوي باعتبار جدلية طروحاته، والخوض في المعترك السياسي مع اليسار وإبداء الموقف من السجون، وحكم الإعدام، والإجهاض، والمهجّرين، واللا جئين، فبرز دوره الإنساني، الفلسفة التي لا تغيّر الواقع لا يُعوّل عليها، كما ساند الثورة الإيرانية وأنجز عددا من روبرتاجات الأفكار حصيلة جولات بين جنبات عالم متنوع

[1] - Michel Foucault – L'homme et l'œuvre ; Heritage et bilan critique. Heloïse Lhérété. Édi sciences Humaines. P9 - 13.

ومتغير (اليابان، أمريكا، البرازيل) وحين وصف فوكو نفسه أنه صانع قنابل، فكان يقصد أن الفكر ينبغي له أن يثير الدهشة والقدرة على التغيير والصراع والانتباه، فالفكرة الميتة هي التي يتم تلقّيها دون احتفاء، الفلسفة اشتغال نقدي للفكر ذاته، لاكتشاف صيغ أخرى عوض تبرير ما هو قائم وتكريسه، تلك هي الرؤية الفوكوية لوظيفية الفكر، هي الفلسفة المستفزّة (على حد تعبير جيل دولوز). وكما يُسجن الناس، تُسجن الأفكار ضمن أطُر وثقافات وقناعات مؤدلجة، والبطولة تحريرها، كون الحرية مثل أعلى، وبين المثقف الكوني والخاص وشائج مفارقاتية لا تخطئها التحليلات الفوكوية، الأول، إرث منحدر من فولتير وظيفته المساءلة لخلق عالم أفضل بالدفاع عن القيم العادلة، والثاني، صورة المقيد بواجب التحفظ والالتزام بنتائج العلم التي تصدر عن راعٍ لديناميكية تقنية علمية عن المجتمع بسلطة المنهج، ولا ينبئك مثل خبير، يناقش ويحاجج ويقترح البدائل من الداخل، بينما الأول لا يشرئب على مشارف النظام بل يستبيحه ليفتح بجواره هامشا للّعب الفكري، وقد احتل فوكو منزلة بين المنزلتين [1] حيث رفض أن يكون مستنطقا فكريا ببعد الوصاية كون ذلك يشكل أبوية مهيمنة، بينما المطلوب فتح الطريق والمغادرة، شغب الإثارة والانسحاب، الجماهير الفاعلة أيضا لها قدرة الاستيعاب والمبادرة، أحيانا التنظير ذاته يكون متأخرا عنهم. كما أنّ الأداء المجتمعي يسير وفق ميكانيزم معقّد لا يفسح مجالا للمجانية، بل له استراتيجيات تصرّف دون تيه عماء، ونُظُم تمثّلية ونماذج عميقة الغور تبتغي التحليل الحصيف لفرز التباساتها، ذلك أن هناك فكر خفي يقود التفاعلات المجتمعية التي نعتقدها تسير كيفما اتفق (الثورات، التحولات، التسارعات) فضلا على أن الخطاب ليس له أن

---

[1] - Michel Foucault – L'homme et l'œuvre. P 19.

يحقّق نفس تواترات التلقي في مختلف الظروف والأصقاع، والنتائج التي لا تُعمّم تبقي في خضم تفاصيل موزعة، أشطانُ التأثير فيها سيتهافت استثمارها بالضرورة، مع الحذر دائما من زيف المعنى[1] فهل ينسخ الفكر نفسه، ويلغي بعض تفاصيله السابقة، بحكم الاحتكام على متون لاحقة تلغي السوابق، ليس ببعد المفارقة والتناقض بل ببعد التجاوز والتخطي إلى مدارسة قضايا قد تكون مشابهة، ولكنها بالتأكيد مختلفة لأنها متعلقة بزمنية تناكف إشكالياتها الخاصة ؟ هذا ما جرى لنيتشه وهيدغر بعد طبع مؤلفات لهم بعد وفاتهم، فهل ينسحب هذا الحكم على فوكو الذي أوصى ألا تطبع أعمال بعد وفاته يتم العثور عليها، خاصة غير المكتملة، لكنّ دروسه نُشرت، وبعد أن ذكر بيار بورديو أن الفكر الانتقادي لدى فوكو توقف عند حدود الاقتصاد، كذّب نشر كتاب «ولادة البيوبوليتيكا» هذا الزعم، فيما يُعتبر توسيعا للمدونة، وفيه دراسة حول المذاهب الاقتصادية (اللبرالية الألمانية واللبرالية الجديدة لمدرسة شيكاغو) بمنطق مقارن مع الليبرالية الكلاسيكية، متسائلا عن المدى الذي بلغته سلطات الارتباط السياسي المجتمعي باقتصاد السوق. لاحقُ النشر أظهر فوكو مهتمّا بالجوانب العَقَدية في المعطى المسيحي المتمظهر بالمُتحرى الفلسفي، حيث عالج موقف الدين من الجنسانية. الارتقاء عند فوكو، أو لنقُل، التحول التيماتي المدروس عنده عرف تعرّجات؛ أولها تقديم تاريخ نقدي للبسيكولوجيا (هل نشبه هنا بمشروع دولوز في نفس الإطار؟) تحقيق فينومينولوجي مفصّل حول هوامش التذويت في مقاربة الطب العقلي وإمكانية اللغة في توصيف الحالات المرَضية بتمظهراتها الهذيانية، مشروع في حد ذاته يطمح لتمكين هذه المعرفة الطبية في اختراق الإمكان الإنساني في التأقلم، لكن من دون إغفال

[1] - Cours au Collège de France (1975-1976)Gallimard/ Seuil. 1997.

أسس هذا التكوين المعرفي عبر التاريخ، فرّع بحثه نحو جينيالوجيا المؤسسات العقابية والاستشفائية (هل هناك تماهي بينهما في أساسهما الوجودي؟) ذاكرا أسس العلاج، وأنشأ تصنيفية «تاريخ الفضاءات» التي تنبئ عن الفظاعات في سوء معاملة الإنسان، فأين فوكو في منجزه هذا من الفلسفة وقد غادر قواعدها وابتعد نحو العلمية البحتة المُطعّمة ببعض التفسيرات التاريخية؟ إلا أنّ عودته كانت لافتة إليها من خلال مباحثة عقلانية المعرفة (العلمية والرياضية على الخصوص) باعتبار تموقعها في التاريخ، وتعقيداتها الخطابية، وخلفياتها المحرّكة، ووجهاتها بنعت الإبستمولوجيا المؤسِّسة لها، ففوكو هو مُفتِّق ورشات البحث غير المعهودة، كالخطابات العنصرية وعلاقة ذلك بالدفاع عن المجتمع، وهو ما حدا ببعض الباحثين استغلال الفكر الفوكوي المتعلق بتعرية أنساق الخطاب لتوجيهه للحيثية الكولونيالية بغية تفكيكها. يعلن فوكو أنّ شاغله الأساس كان إقامة تاريخ الذاتية في العلوم ونصيب التذويت من مقارباتها، فهل كان يريد البرهنة على لا علمية ما تم تداوله عن العلمية الخالصة، وبالتالي إعادة النظر في جدوى المعرفة؟ [1] استمرار اشتغال فكر فوكو يدخله في مُسمّى الفلسفة الجديدة باعتبار بعض قسماتها من إرث اجتهاداته. ورغم ارتكاز أعمال فوكو على التاريخ، إلا أن الغاية البحثية تمحضت دائما في الحاضر، وهذا ما جعل بحوثه لا يتجاوزها الزمن، في حد ذاتها أو مستثمراتها البَعدية، وذلك تناهٍ في العصرنة.

في تصدينا للفكر الدريدي – في الفصل القادم - أوضحنا الشق الأمريكي من أسباب رواج التفكيك، فما هو نصيب فوكو من الغيرية الرقعية، أو كيف كان وقع فكره في العالم الجديد؟ حيث برز فوكوان: الأول فرنسي أوروبي،

[1] - Michel Foucault. Un parcours philosophique. P 83.

والثاني أمريكي، حيث سَمْته الفكري أكثر بروزا، وما يسترعي الانتباه، هو الصيرورة الفوكوية، أي استمرارية التأثير من دون توقف في دراسات المؤسسات الأكاديمية الأمريكية، خاصة جامعة بيركلي التي أضحت إقامته الثانية، هو أيضا نهل من متسع الثقافة العالمة المانعة فيها من خلال متنوَّعِها الكتبي «التي جمعت كل مؤلفي العالم الموتى تحت سقف واحد في مدينة جمعت كل الأحياء» [1] ويقصد لوجيستيك المؤونة المعرفية في صناعة الكتاب وترجمته في ظل تعدد عرقي لملم جميع أجناس الأرض» فقد كلِف بها وكلِفت به وتم إدراجه في ذات النوع الدراسي ؛ «النظرية الفرنسية»، حيث أُدرجت أعمال فوكو في تحليل آفاق السياسات الهوياتية identity politics وخاصة في تخليق الموجة الثالثة من الدراسات النسوية، بعد المطالبة بتوسيع المشاركة السياسية والمساواة الاجتماعية، مفاهيمه حول السلطة والجسد منحت تلك الحركات أدوات إفهامية في غاية الأهمية تشريحا لواقع تفاعلي منظور يراد استحداثه، تعرض إذن اشتغال فوكو للتقلبات النقدية الأمريكية بزخم استئناف نقاش مجتمعي حول القضايا الخلافية (دراسات الجندر على سبيل المثال) وسنتناول بالتفصيل ذلك في فصل لاحق حول الفكر النسوي، فإذا كانت التصنيفية الجنسانية نتاج علائقي سلطوي، فهي قابلة للإزالة على مستوى المتصرَّف العقلي الموروث رغم اختلاف التمظهر البيولوجي بين الجنسين، الذي ينبغي له التخلص من أحكام القيمة التفاضلية الجائرة، أمّا التأثير الثاني لفوكو في البيئة الأمريكية هو ما سبقت الإشارة إليه المتمثل في الدراسات الاستشراقية، ولكن فوكو تعرّض أيضا للهجوم العنيف في مسائل عدم وضوح رؤية فوكو للتداول الديمقراطي وإنشائية النظرية السياسية

---

[1] - Michel Foucault – L'homme et l'œuvre. P 83.

بشكل عام، عدم كفاية النظرية يُفسَّر تواطئا مع جهل الصراعات المعاصرة لمقاومة الدكتاتوريات. أن يُلحى عليه لا جذرية الخطاب في مسائل بعينها يُعتبر نقاشا مستفيضا تراد له الإحاطة لهوامش ذلك الفكر المثير للجدل حد مماثلته لجون ديوي وغيره من الذرائعيين الأمريكيين من حيث إمكان الاستغناء عن مفاهيم الموضوعية المعقلنة.

القراءات اللاحقة انحصرت في اتجاهات أربع : أولاها، القراءة الفيلولوجية لمتون فوكو، استظهارا للصعوبات الدلالية ومحاولة توضيحها، هو مسعى تفسيري إذن سرعان ما ينحاز إلى التأويل، وتلك مهمة جليلة تعني امتلاك فوكو عمليا عبر إحلاله ضمن مقولات واصفة تستوفي فكره المتشعّب، ثانيها، ترهين أعماله التحليلية، أي مساءلة الطريقة التي انبنى بها تراكب الخطابات والتمثلات والممارسات عموما وتحوّلها – أو اضمحلالها – لإفساح المجال لطروحات جديدة، أي اختبار إرث فوكو المحاوِل في مقاومة الزمن، كنقد الهويات، وتيمات النوع من خلال منفذ الجنسانية، فضلا عن وظيفة المثقف وتصنيفية دوره المجتمعي تحت منعكس مرآوي يُفسح للتاريخانية مجالا تقييميا لخريطة القيم الحركية أو متهافتة الدور ، أمّا الاتجاه الرابع فيتمثل في استيعاب المفاهيم الفوكوية وتطبيقها في حقول معرفية متنوعة لم تدُر يوما في خَلد فوكو نفسه، هذا البعد الاستئنافي طال الفنون والجماليات ودراسات ما بعد الكولونيالية، كما كان الاهتمام بفوكو من خلال فعل النقض المقولاتي، وهي طروحات ضدية استثمرت ثغرات النظرية حيث سكن متنُ فوكو ولم يبدِ رأيا. لم يترك فوكو مدرسة ذات قواعد أرثوذوكسية تُتّبع، ذلك لأنه يكره النماذج المسبّقة ذات المتعبَّد الطوطمي، أي براديغمات مغلقة تبحث عن

أتباع، هو الذي اشتغل على تفتّق الذهنيات لصالح مساءلة كل شيء توفَّرَ فيه عنصر الإطراد. [1]

هل أصبحت مقارنة ما لا يُقارن – من أوّل وهلة - ممكنة مع ميشال فوكو ؟ ونعني بها فاعلية التماثل بين الهندسة المعمارية والفلسفة، هو الذي تحدّث كثيرا عن الفضاءات المغلقة (مستشفيات الطب العقلي) والمظلمة (السجون) تاريخها هو تاريخ السُّلَط التي تخلّقتها، من حيث أن كل بناء ينضح بأدبيات تأسيسه (الخلفيات الإيديولوجية، ورهانات القوى المتغلّبة) بل إنّ البناء متعلق سياسي من حيث نموذجه التشييدي (القصور التي تعكس جنون عظمة الإمبراطوريات) وقد بين فوكو العلاقة بين مُتصوَّر الأبنية الاستشفائية العصرية وتغيّر براديغمات المعالجة، في القرون الخوالي كان العزل ضمن قلاع خارج المحيط العمراني كناية عن لفظ المجتمع للمختلِف خارج نقاط المعيش، اليوم الأبنية العاكسة للضوء بمواد حيّة قابلة للألفة بحضور اللون يعكس المد الإنساني في التعامل مع المرضى والتغيير الحاصل في رؤية التكفّل. البناء من حيث الشكل والفلسفة التي تُمليه مرآة عاكسة لحيثية قيمية، هذا الوعي أُخذ بعين الاعتبار في مقاربة الأبنية التي حاول المهندسون التحلي بروح النشاط الذي سيسكنها، عملا بمبدأ الانتشار المريح في فضاء سهل الولوج والخروج من دون أن تعكس عنفا جداريا تجاوزه الزمن.

أخيرا، هل تعرض فكر فوكو للانتقاد؟ ولماذا؟ فإذا اعتبرنا النقد هو الوجه الآخر للفكر، ما هي هنات فوكو كما يراها أولا، جون بول سارتر، خصم فوكو الشهير، إذ قرأه في «الكلمات والأشياء» باعتباره الموجة الأكثر إشكالية في المد البنيوي، واختراقا في جيولوجيا المعرفة دون الوصول إلى حفرياتها، ولم

[1] - Michel Foucault – L'homme et l'œuvre. P 110. 112.

يبذل الجهد الكافي لفهم الحركة الفكرية، ولم يُجب حسبه على الأسئلة الأكثر إلحاحا: كيف يشيّد الفكر الفردي ذاته انطلاقا من إمكانية ظروفه؟ لكن خاصة؛ كيف يمكن التحوّل من إبستيمية إلى أخرى؟ وعوض عرض تاريخية الواقع في مجملها، لا يعرض فوكو منها سوى لوحات متلاحقة: يستبدل السينما بمشكاة سحرية، والحركة بمجموعة من التثبيتات المتلاحقة. يتّهمه سارتر أنه ألّف كتابه لتقويض الماركسية هو الذي صالح بينها وبين الوجودية في مصنّفه «نقد العقل الديالكتيكي»، حيث رأى في البنيوية هزيمة للفكر؛ فالتوقف عند البنية فضيحة منطقية بالنسبة لسارتر، إذ هي عنده مجرّد «استعمال لقاموسية نقدية» فهو – أي فوكو – برجوازي ممثل للرجعية لأنه بشّر بنهاية التقدمية الماركسية. الوجودية عند فوكو فكر منتهي الصلاحية، طعمه الانتقادي ليس سوى جهد يشكر عليه لرجل من القرن التاسع عشر أوتي به ليفكر للقرن العشرين»[1] هكذا يكون التنابز بالفكر المضاد المبني على مواقف استبعاد وعدم استلطاف شخصي، نفس الموقف وقفه سارتر ضد «ألبير كامو»، فلا يستسيغ أن ينافسه أحد على الساحة، لكن هل منحت هذه المماحكات جديدا للفكر النقدي؟ هل عجّلت باستنفاذ المعطيات الحالية لاستجلاب أخرى في سماوات الفكر المستفز؟ ما هو رأي جون بياجي في هذا التيار البنيوي الذي تلبّس فوكو ؟ دعما لسارتر الذي اتهم فوكو بمنح الأفضلية لتمثّل فعالية الأنظمة بأفضلية البنى الباردة على حرارة الممارسة الذهنية للإنسان، رأى بياجي أنّ فوكو اندمج وانحاز إلى التنظير الارتجالي بدلا من المنهجة المنتظمة، وكأنه لا يثق في صلابة التأسيس النظري لطروحات فوكو، لأن البنى الذهنية ليست ذات طبيعة سكونية، إنها أنظمة تحويلية، فالبنية

[1] - Michel Foucault – L'homme et l'œuvre. P 154. 155.

تتويج لانبثاق ونقطة انطلاق لانبثاق تالٍ. إذن هي بنيوية غير مكتملة منقوصة لم توف غرضها، فهي «بنيوية من دون بُنى» [1] لكن الذي يمكن التعقيب له هنا، هل هناك نموذج واحد للتمثل البنيوي؟ مستويات الخطاب الست التي عيّنتها البنيوية ألا تتيح تراتبية التصدي المتدرّجة والمنفصلة؟ فكأننا إزاء مجموعة صور إدراكية متجاورة، هذا الذي يتيح القفز من إبستيمية إلى أخرى.

نقد جاك دريدا كان مفصليا حينما تساءل عن مصنف فوكو «تاريخ الجنون» : هل للجنون تاريخ ؟ وهل ينفع تاريخ ظاهرة في تفسير لحظة انفصام الجنون والعقل؟ فكأنّ دريدا صرف اشتغال فوكو إلى المجال التاريخ الاجتماعي وليس لراهنية توصيف الحالة المرَضية الفارقة، كما ينتقد مقاربته لعلاقة روني ديكارت وشكّه المنهجي مع الجنون وأنكر عليه أن يكون علامة فارقة في استكناهه، بينما يعتقد فوكو أن أركيولوجية المعرفة تتجاوز التفكيك بمراحل وإنْ هو سوى حفر على السطح لا يكاد يخدش أديم الفكر. وإذا استعرضنا بقية الانتقادات لكل من جون بودريارد، وجاك ليونار، ويورغن هابرماس، وغيرهم كثير، هل أفقدت هذه الانتقادات الثقة في فكر فوكو ؟ مطلقا، والدليل تأثيره الكاسح الذي لا زال يبادر حتى يوم الناس هذا ليحُل إشكاليات إبستيمولوجية تُطرَح هنا أوهناك، فيما يُسمى بالفلسفة الجديدة والتي سنتناول نصيبا وافرا من توجهاتها واجتهاداتها، والتي لا زالت تمتح من بعض أفكار فوكو ما ناسبها.

فوكو وريث نيتشه، جدل فلسفي في كيفيات التأثير والتأثر، وورثة فوكو، النقاش حولهم – فيما أخذوا وما تركوا وما جدّدوا وما فارقوا ونبذوا من فكره – أكبر وأوسع. فهل يمكن تطبيق النظرية التناصية وآليات انتقال الفكرة

[1] - Michel Foucault – L'homme et l'œuvre. P 156.

بين الانقراء والانكتاب فيما يتعلق بفوكو، رغم تشعبات فكره وعويص مقارباته؟ كونه يعترف : "لقد كان هيدغر بالنسبة إلي الفيلسوف الأهم، كل ما صرت إليه فلسفيا تحدّد وفق قراءتي لهيدغر، ولكني أعترف ان الأفضلية كانت لنيتشه" [1] التأثر الفلسفي يعني استعارة مفاهيم وتطويرها واتخاذها آليات تحليلية، وعي بأدوات الاختراق المنهجي التي وظفها هيدغر واستظهرها فوكو، أما نيتشه فقد أخذ عنه منهجه الشكّي وإرادته في تعرية مأسسة الأفكار المهيمنة، ذلك أن الاستيعاب النيتشوي كان بمنطق ضدي أيضا، وهو مجموع الانتقادات الموجهة للفلسفة النيتشوية فيما ننعته بالتأثر المفارقاتي، فالفكرة قوة فاعلة، يعاد تفعيلها بهجرتها إلى سياقات نظيرة. متجلى إرادة القوة الصاعدة، وإرادة القوة المشتّتة لدى نيتشه، نجده في الرغبة الثورية والرغبة القمعية، حيثيتان سلوكيتان في إطار نموذجين تحليليين يثبت خصب الفكر النيتشوي عبر كيفيات توظيفه لاحقا، فكأن هيدغر ونيتشه يُنظِّران، بينما فوكو يؤوّل، من خلال مشاريع عريضة جنحت نحو التحليل الاجتماعي الاحترافي حول كل من الجنسانية والجنون والسجون، فيما يُعتبر تحويلا استثماريا للمعطى الفلسفي في مجال السوسيولوجيا التحليلية. تفكيك عُرى الميكانيزمات السلطوية تعرض أيضا للنقد المضاد الأمر الذي يثبت أن الفلسفة ترتقي بالارتجاع المفاهيمي عبر استعادة تفسيرية بمقتبل الأفكار الواصفة، ونعني بها النصوص النيتشوية التي استلهمها فوكو، ديناميكية الحداثة تدل على عكس ما ذهب إليه في تحييد تمظهرات الغيرية، إنها تشتغل في إطار منطق إدماجي بنعت المساواة بين البشر. كما أن البسيكولوجيا محاولة لاستنطاق الذات العاجزة عن التعبير باستبطان منطلقاتها والبحث في عواهن مرتكزات

[1] - Les Nouvelles littéraires. 28 juin-5 juillet 1984. (L.P)

الشخصية الواهنة، وهذه الخطوة أيضا استقطابية تباحث منطق السلوك المغاير أي المنحرف. فهل نجا فوكو من غموض المفاهيم التي كان يدّعي شرحها؟ وهل احترم مستلهماته أم غاص في تحريفها؟

2- فوكو والإرث اللاحق:

الفكر الفوكوي الودود الولود، هل لنا أن نتتبّعه في أغبرة الآثار؟ تلك المنجزات التي ورثت عنه عنفوان التحليل، وجرأة الاختراق، ومهاجمة الذي رسا واستحكم ولكنه قابل للاقتلاع، كذا نقارب أحد الكتب التي هامت في إثر أعماله وجابهت محتلّات فكرها بآليات الحفر المنهجي عند فوكو وشرحت مفاهيمها الضالة (ابستيمولوجيا)، ورغم أن فوكو لم يكن الوحيد الذي طبع فكر فريدريك جيمسون، فقد أخذ أيضا من هيجل ودولوز وولتر بنيامين، وأدورنو، وليوتار، وفراي، وآورباخ وبورك، وريمون ويليامز، إلا أنّ تأثير فوكو كان لا يُضاهى، فقد كان بالنسبة إليه لحظة وعي بمآلات الخلفيات النسقية، فالفكرة سافرت من عند كل هؤلاء وقطعت المحيط إلى هذا الأمريكي ذي الفكر العتيد، فكأنما انتشلت ذاتها من حاضنة ثقافية (ينعتونها في أمريكا جزافا «النظرية الفرنسية») إلى حاضنة أخرى (أنجلوسكسونية) فلم تكن اللغة حاجزا للفكرة ذات المحتد الفرنسي أو الإيطالي أو الألماني، لتجيب عن أسئلة ما كانت تعهدها في بيئتها الأولى، وإذ تخترق الفضاء الثاني مكتمل المعمار، فإنها تستشكله، وتنزله عند أعتاب استفهاماتها، وتكشف فجواته، وتملأ احتياجاته في كيفيات اجتراح مفاهيم تضطلع بتوصيف لازم معانيه بل وحتى تفكيك بنيته، أليست طريقة جديدة في التفكير؟ فنظريات النوع، وما بعد الكولونيالية، إنما أوتي بها لتقويض البعد الإيديولوجي في الخطابات، والذي

يسائل اللا مفكر فيه الجنسي، والعرقي، والكولونيالي، وتعرية – خصوصا - الخطابات المستفيدة من الترويج الإعلامي عبر فضح تواطؤها البنيوي مع السلطة.[1] المحللون يعتبرون الفكر الأنجلو سكسوني أو الأمريكي كرجع صدى حين يُترجم اإلى الفرنسية، ولكنه حامل للإضافة المعرفية التي يُمليها واقع مغاير، ليتأتّى التفاعل والتفاعل المضاد كحوارية بين طرفي الأطلنطي وفقا لنبوءة توكفيل من أن «الولايات المتحدة ستبقى مستقبل أوروبا»، فنحن في مقام إعادة المفهمة، أحد أطرافها فريدريك جيمسون، المشاغب بحيثيات التلقي والممارس لهجرة النظرية العكسية، وأهم المنظّرين في مجال النقد الثقافي وما بعد الحداثة، هو الذي صنع توليفة تنظيرين بين فكري كل من ماركس وليوتار، من خلال المراهنة على التجاوز للبراديغمات المتحجرة كصراع الطبقات والتعصب للبروليتاريا، والاعتراف بتهافت المادية التاريخية بتراتبيتها الحِقَبية، وإنما عبر المرور بآليات الاختراق الصانعة لوعي التغيير المتقدم الذي لا يني في تحريك تلونات الواقع نحو أفق لا يعرف الإقرارات الساذجة وإنما يحفر في الأثر المادي للحياة من دون إغفال الأدوار الحاسمة للبنى الفوقية التي لم تعد فقط مجرد رجع صدى، أي أن مقام إعادة القراءة لا يقر المسلمات الماركسية ولكنه يستثمرها ولو بمنطق ضدي ليؤسس زخما ثقافيا فاعلا، الماركسية اليوم حيوية معقدة من التفاعلية المفاهيمية على جميع الأصعدة، السياسية والاقتصادية بطبيعة الحال، ولكن أيضا الفكرية والثقافية العامة، فالحوارية الشائكة التي حصلت بين الفكر الماركسي ونقائضه أسفرت عن فكر

---

[1] - La Totalité comme complot. Conspiration et paranoïa dans l'imaginaire contemporain. Fredric Jameson. L. P. O. Paris.

2007. p 5

نقدي مختلف يشاكس البدهيات الوجودية بطرح أسئلة مثل : لماذا لا نفكر في زمننا هذا سوى عبر البراديغمات السابقة ؟ بل ينبغي تأمّل الحاضر بمقتضاه التعاملي المحايث والمنظور؛ مدارسة رأس المال هي أنطولوجيا الواقع اليوم.[1]

سؤال مهم لدينا هنا: هل هناك علاقة عضوية بين الفكر وتحريك المخيال؟ أي هل يحتاج الأمر إلى إبداعية الربط بين شظايا التناقضات الإجرائية، حتى نضع أفكارا لها انتماءاتها المتناقضة في سياقات اتساقية تنتج لها فكرا عملياتيا قابلا لأن يكون آلية لتفحص مكونات الوقائع الماثلة، ولكنها متفلتة من إمكانية التوظيف المساند لواقع جديد. لعل جيمسون ليس له من أفق انتظار يرسمه في مخيلة متلقيه، بل يصنع معمار فكرته بنفسه ويرعاها ليُحدث دهشة المتابعة والتقصي، وحينما يكون الفكر جدليا يضطر قارئه للضرب في ضروب المعرفة ليفقه المعنى الماثل أمامه ولا يعي أنه طبقات أسّسها سابقٌ يلح على العودة ولاحقٌ يصر على الانتظار، أي دعوة إلى تأمل الحركية الداخلية للأنساق المشتغلة في أتون المعنى الذي لن يلبث للإعلان عن نفسه، منطق تهيئة الإشكالية عمل مضني لصالح فهم متدرّج؛ المحاولة الكتابية مقاومة للظاهر الكاذب. العيني، الفيزيقي المطلق، الذي تشيّأ، هل هو زائف بالضرورة؟ التحرّز الأكاديمي عامل ضاغط للالتزام بالمتفيّئ المطّرد، لكن جيمسون، طريقته مجانبةُ الخطية، يسكنه هاجس البحث عن «جفوة التطابق» التي شغف بها «أدورنو». الاكتفاء الذاتي الفكري ألا يحتاج إلى التشفيعات التنظيرية؟ يماهيها جيمسون بمجترحات اختراقية يتصدّرها من منافذ تواشجية لشفرات امتهنت التوسيع البَعدي للمتناوَل الراهن بحيثية الإحاطة الإجرائية؛ السيميائي، والسردي، والتحليلي (النفسي)، وما بعد

[1] - La Totalité comme complot. P 10

البنيوي، والسوسيولوجي، والأنثروبولوجي؛ وكلها منافذ نحو تأويلية توظف كل الحقول المعرفية السابقة من دون التحرج من توليفية تشطيرية للمستكنَه الساكن وراء أحجبة اللغة التي تفضحها الملفوظات المتخصصة، فهل ينبئ النص الثقافي عن إطار تشكّله، أي انتظامه من خلال مضمونه؟ وكيف تنعقد صلته بعالمه الذي يمثّله؟ وكيف تتواشج أواصر علائقه ببقية المتون التمثيلية لمضامينها التي تتشارك معه في بث معاله خصوصياتها الثقافية؟ ذلك أن هناك دمج لمستويات البث التدليلي لفحوى الخطاب، مما يحوج إلى تقطير تحليلي وسبر تأويلي متمخض عن دوائر متداخلة تحتبس المعنى وفق أنماط وشرائح توجه مراميه المتذوّتة في إهاب موضوعية غير معلنة، فالمعطى الثقافي متخافت لأنه يسكن اللغة من طرف خفي، لا يحب الإعلان عن نفسه كونه يتلبس رؤية العالم، الأمر الذي يجعله التعبير المتاح في زمكانيته التي تخلّقته، فكيف تفخخ اللغة معانيها من خلال إجمالية التعبير المتاح لفظا وغير المتاح إذا ما حاولنا حصر كلّية مقاصده؟ هذا التكاثف للترميز الاستعاري يمنح اللغة قدرة غير محدودة على تمثّل سراب الاكتفاء الذاتي للتصييغ العباراتي مهما كانت طبيعة المخاطَب، فمدّعى واقعية المدى التأويلي غير وارد في أي عمل منجَز، ذلك أن هناك مسافة استعارية، تشتغل لصالح تمظهرات تنبئ عما وراءها عند مفترقات طرق تتقاطع فيها الصيغ اللغوية حينما تتقاطع الحقول الدلالية النظيرة، والتي نجدها وثيقة الصلة بالحقول المعرفية التي تتقاسمها. فالتمثّل الاستعاري شرخ داخل اللغة، لا ينبئ عن مضمونها إلا ضمن شروط تمتهن خصوصية الموقف الخطابي، وما كانت الجماليات التي تتلبس الخطاب التمثلّي سوى اجتراحات مفاهيمية تعبّر عن رؤى للعالم متوارية خلف المعطى الثقافي الذي تعكسه إهابات اللغة المتاحة بفعل تكرارية النمط التعبيري، الأمر الذي

يبيح مفاهيمية ترتكز على تراكمية اللا معلن في تواضعية الاستعمال اللغوي لمجموعة بشرية ما، والتي تباشر الحذف المفهوم من السياق كإحدى أدوات الاختصار (الاقتصاد اللغوي ميزة ملازمة للأداء) فاحتمالية التدليل في مساحة الترميز تترجم مراوغات اللغة، الأمر الذي يتعب محاوِلَ حصرِ ذلك التراوح الزئبقي بين طرفين، فيتسع إمكان الإفصاح عن ما لا يُحصى من طرائق القول الذي ينحو منحى خاصا لا نتوقّعه، ثنائية التمثّل وتحميل العبارة للمعنَييْن؛ القريب والبعيد، تحمل متعاطيها على الحذر من التقسيمات الساذجة للتوصيفات البلاغية وأغراضها الظاهرة والمضمرة لأنّ الأمر أوسع من أن يُحصى. المعنى العام هو المتداول المزعوم لكن حينما نحلّل الأنساق الحاملة لتواضعات اللغة نتعجب من زخم التراكبات التي تبتغي عرْض ذاتها كبدائل غير موصوفة للمراد المقترح في التوظيفات اللغوية. هناك حيرة قرائية وأخرى تأويلية حتى على مستوى العبارات التي لا تحمل -زعما- شبح التجاوز الاستعاري. فهل يورث هذا حيرة معرفية باعتبار استغلاقية التوصيف الملفوظاتي؟ وكأنّ اللغة تمارس تآمرا خفيا لاستبعاد المعنى الأخير الذي لا يأتي مطلقا، هو استثمار إذن للجهد في الظرفي وغير المكتمل وغير القابل للتحديد الصارم الأمر الذي يحيل في الحالات القصوى على بوهيمية دلالية غير قابلة للطي (المفهوم الأخير le pli دولوزي) فالمنطق الاستبدالي للتصييغ اللغوي تضييع هائل للمحدّدات الواصفة لمنطق التبني الشخصي لإمكانيات اللغة، جيمسون يتحدث عن «الأشكال الإشكالية» forme-problème وهي مجموع لغوي يدحض آخر وفق تهيئة تعويضية للمعاني المضيعة من سوء الإيراد. على مستوى المفاهيم ينتفي ديالكتيك التناوب وتحل محله يوتوبيا عالَم اجتماعي يداول الوضعيات اللا دالة باعتبارها شمولية تصورية تقلب موازين القوى

العاقلة في الاجتراح فتتهافت مقولة «كل ما يُعقل واقعي، وكل واقعي تؤطره العقلنة» فلا توجد هناك هوية أولى للذات والخطاب، فقد انداح معيار التعامل في ظل عالم يكتظ بالمتشيّآت الثقافية والعلامات الرامزة على إحالات رمادية يصعب استحضارها، فهل تتأسس اللغة على الغامض قبل الواضح – عكس المتخيَّل المؤسس على ركائز الثقافة العالمة في متحرّى الإحاطة العلاماتية التي تحرص القاموسية المستعملة على تحديدها ؟[1] فكيف يمكن رسم خارطة طريق الوجهة؟ إذ بعد الثمانينات، وعى جيمسون نظام المعرفة الجديد، الذي يعتمد على استنطاق إمكانات اللغة وتجاوز المعطى الماركسي الذي يعتبرها مجرد تجلي من تجليات البنية الفوقية التي صنعها الواقع بحيثياته المادية، وأضحى الاستغراق في حقبة ما بعد الحداثة بكل جدتها الإبستيمولوجية شاغل الأنتجليسيا الغربية بعد «تقرير حول المعرفة» الشهير لجون فرانسوا ليوتار المبشِّر ببراديغم جماليات ما بعد الحداثة[2] (تناولنا قسطا من ذكره في الفصل السابق) والذي يتطرق أيضا إلى أزمة الجامعة كفضاء لإنتاج المعرفة، وظهور طبقة اجتماعية جديدة (فيما اعتُبر مراجعة للمد الفكري الماركسي) وأهمية الإطارات القيادية، ووقع التحولات التكنولوجية على المعرفة العلمية، وعلى ترجمة المعرفة كحجم تواصلي، وبالتالي التساؤل عن وضع المعرفة في مجتمعات ما بعد التصنيع، أو بصيغة أخرى، عن تأثير الحوسبة المعلوماتية، وهل ستؤدي بنا إلى إعادة النظر في بعض تمظهرات التحول المعرفي ونتائجه السياسية المترتبة والمؤثرة على المجتمع والدولة. التقرير يفحص تمثّلات

---

[1] - La Totalité comme complot. P 15.

[2] - La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir. Jean-François Lyotard. Minuit. Paris. 1979.

المجتمعات المعاصرة كما تبدو للتقنوقراطيين والماركسيين، لذا تُطرح مشكلة المعرفة بالنسبة للسلطة (نتلمح التأثير الفوكوي على ليوتار)، «إذ من الذي يقرّر طبيعة المعرفة ومن يعرف ما ينبغي إقراره؟»، حيث في زمن المعلوماتية والرقمنة، مسألة المعرفة أصبحت همّا حكوميا سلطويا ولم تبق في حدود معرفة تكنولوجية أو نقدية، فإعادة مساءلة المعرفة أصبحت إشكالية مجتمعية. ولمناقشة آفاق المعرفة العلمية تنبغي مقارنتها بسردية المعرفة العامة التي عرفتها المجتمعات البشرية. إلا أنّ معرفة ما بعد الحداثة ليست فقط وسيلة للحصول على السلطة، بل وظيفتها أيضا أن تصقل حساسيتنا للاختلاف، وتدعم قدرتنا لتحمّل غير القابل للقياس أو غياب المعيار، هذا الذي لم يتبلور في تجانسية الخبراء ولكنه تجسّد في خطل منطق المكتشفين. هذا ملخص رؤية ليوتار التي استوعبها جيمسون كمعترك قادم للتفكير المرتبط عضويا بقضايا راهنة.

ما بعد الحداثة إشراقة ظهرت أولا في الهندسة المعمارية كقطيعة مع أشكال حداثية اعتُبرت عن يأس بشعة، كئيبة، تشع بإيديولوجيات جانحة، الأمر الذي أظهرها جماليةً شعبوية، فما بعد الحداثة لدى جيمسون هو ذلك التجديد العظيم لأساليب الماضي المفرغة من مضامينها، بفصلها عن حاضنتها التي نشأت في كنفها، لتمحيضها تقنينات استبدالية، متجاورة، ذات طابع تنافسي، فتضحى أشكال الماضي بمثابة كتالوجات نمطية ونماذج مطابقاتية، لم تعد مستوعبة كتجليات زمنية بل كصورة تشكيلية في خضم هوية متّسعة. الحداثة كصيغ أزماتية وتفاضلية بين القطيعة والتواصل اضمحلّت الآن لصالح لملمة غير مفهومة للا تجانس تتعارض مع أي انتظام ثقافي قابل للتصنيف، إنها تشظيات تمثيلية لمرحلة تختلف نوعيا عن زمن الحداثة

المغامر، موجات تصنع تبايناتها عن سوابقها بإعلان ألوان غير معهودة، يسمي جيمسون كل ذلك؛ «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، والذي يعني أن يتماهى الثقافي بالاقتصادي، ويستوعب المنطق الاستهلاكي المجتمع الذي لم تعد له القدرة على تقديم رؤية نقدية للواقع تمكّنه من عقلنة تبضيع المعطيات الثقافية وكل الحياة القيمية، على سبيل المثال، بدَت الفلاحة البيولوجية بديلا عن تلك التي تستعين بالمواد الكيماوية الاصطناعية، فهي أكثر صحية، وأكثر نقاءً وأمانا وأقرب إلى الطبيعة، فهي نقيضة الفلاحة الاستهلاكية، ولكنها أضحت بدورها معيارية، خاضعة لتراتبية في الثمن والنوعية بل وآلية تميزية طبقية في المجتمع، مكّنت من فرز الفقراء غير القادرين على استهلاكها والاكتفاء بالسلع الغذائية الصناعية المطعمة بالهرمونات، فلم تعد هذه الفلاحة التي تم التبشير بها«صحية» تمثل النموذج الما قبل رأسمالي، لكنها من منظور آخر هي صيغة للاختيار على المستوى الفردي تمنع تسطيح الفرد وتمنحه ميزة إثبات ذاته، وذلك بالبحث الدؤوب عن المطابقة الصحية، مانعة لتنميط تسليعي استهلاكي موحّد تقترحه العولمة. هذه التي تقترح أنظمة اقتصادية ذات مقترحات شبيهة لكل البشر من دون النظر إلى أية استثناءات اجتماعية أو ثقافية، وهذا محو للخصوصية التي طالما تغنّت بها البشرية، فأصبح النموذج الاستهلاكي يحتكم لسلم قيمي يتنافس عليه الناس الأمر الذي حولهم إلى هوام متطلّعة نحو وجهة واحدة مما جعل العالم فضاءً متقلّصا يعدم المسافات بين الشعوب ويقضي على فجوات الذوق التفاضلي بينها ويصبح كل شيء لحظي، تحكمه المعلومة المتجدّدة كل حين، عصر معلومات يحتل أدق فضاءات الإنسان وفراغاته تلك التي اعتقدها له دون سواه، فلم تعد هناك حياة خاصة وعامة في نظام ما بعد الحداثة الجديد، هذا الذي

تسيطر عليه البيروقراطيات التقنوقراطية المتخفية وراء واجهة سياسية تقليدية. محاولةُ فهم عالمنا المعاصر يمر عبر حل الإشكال الإبستيمولوجي وراء وظيفة المعارف، لأنّ لها دالة على الواقع، ولذا يصبح الإشكال وجوديا بعد التساؤل الآتي: «كيف لعناصر «الهنا» و«الآن» أن تعبّر عن كلّية غائبة وغير مسؤولة؟»، أو «كيف للصيغ ذات الخصوصية الماثلة أن تعكس النظام العالمي باعتباره كذلك؟» وقد نترجم ذلك إلى الصياغة الآتية؛ «كيف نجد أنفسنا في ظل آنية في غاية الاختلافية؟» وهل هذا مقام حيرة وجودية بسمْت العلم بالشيء ووعي رهانات تحكّماته؟ فالموقف الكلي قد يبدو تدريجيا ولكنه مدعاة لفرز ما يسميه جيمسون «خارطة طريق معرفية» مرتكزة على مؤهلات ذهنية بصيغ إدراكية واضحة تحلّل المشهد المعقّد بخلفية فينومينولوجية، وتقتضي دراسة الوضعية المخيالية للفرد تبعا لشروط وجوده الحياتية، حيث استثمر جسيمون مقاربة ألتوسير للإيديولوجيا، وذلك بالتعبير عن المعيش (اليوميات، التجربة المباشرة) في إطار تقاطعه مع الكل المجتمعي، هذا التصور النظري يمتح من اجتهادات «لاكان» أيضا، فلا يتعلق الأمر بإبطال أو إلغاء أهمية التجربة الذاتية، وذلك بطرحها في بُعدي الزيف أو المطابقة (الاحتساب التوهمي الذي أدانته الماركسية الكلاسيكية) وذلك لأن هذه التجربة ملموسة، ولكن من جهة أخرى، لا ينبغي إلغاؤها لكونها مجسدة، فهي لا تتمتع بطابع الاكتفاء، الأهم، كيف يمكن تسجيل هذه التوافقية في إطار كلّية المعرفة حيث يتم الاحتفاظ بها من دون القياس عليها ؟. ليست ملغاة aufgehoben ولا متجاوَزة، ولا معتمد عليها كمصدر يقيني للمعرفة. هذا التعليق لماهية الفعل معقّد الوضع، على حد تعبير دريدا : «الإعلاء» لا يعني إجلاءه، أو تصفيته، ولا تمثّله، ذلك سدور في اللا تحديد. فهل أصبحت ما بعد الحداثة عبارة عن

اشتغال آلي من دون موضوع تفريعاته لا نهائية الامتداد، فلا نفرغ من مقارعة الفراغ على حد تعبير دولوز واصفا المجتمعات المتفرّغة للرقابة، عالم معقّد المسؤوليات لا يمكن معه تفريغ شحنة الغضب على عنصر أحادي منه بشريا كان أم ماديا، عالم تؤثّثه الفعاليات المؤثرة في كليتها التجاذبية بين عناصر القوة وعناصر الضعف، فالمفهوم الاجتراحي المحقِّق لوظيفة وجوده هو الذي يستطيع أن يقوم بمهمّة استيعاب مدونته الوجودية وتغيير طبيعة أواصر العلائق فيها، أي له مهمة ابستيمولوجية وإنقاذية في ذات الوقت. حل اللغز المجتمعي على منحى تفكيري ما، يخلّق عالما مغايرا في ذات العالم القديم، وذلك بجنوح الوجهة التفسيرية نحو احتسابات تصورية جديدة.[1] فكل عالم بما فيه ينضح، وكل من يرسم يرتسم، ومن يكتب ينكتب، فما نشهده من فكر إنما يتأتى من تقاطعات النشأة الحضارية التي مرت بمراحل يمارَس فيها تجريب متأزم لأنتليجنسيا تدّعي نهاية الإيديولوجيا. جيمسون لا يقدم وصفة جاهزة تتنبأ بما هو آت، ولا يقدم أحكاما مسبّقة، ولكنه مهتم بتطوير مفاهيم تحليلية تشكّل اختراقات للتسنين التنظيري ليُظهر الاستثناءات التي تطال تراتبيات التنظير. الماركسية طريقة تفكير عنده ليفكر في الحاضر إستراتيجيا انطلاقا من تهافت الماركسية، فقد صححت الرأسمالية الكثير من ارتكازاتها المتوحشة بفعل النقد الماركسي (الوعي الطبقي المحفز على الانخراط النقابي، ووعي رجال المال بأهمية الاستثمار في الإنسان).

الاستثمار اللاحق للإرث الفوكوي مستمر ككرة الثلج، حيث تُفرد مقولات فوكو ثم تُبنى عليها أو من خلالها مقاربة تمتح من روح الرؤية الفوكوية في تأسيس وِجهة المعنى والمباحثة. يقول فوكو : "ينبغي الحديث عن «السياسة

[1] - La Totalité comme complot p 22. 23.

الحيوية» لتعيين ما يمكّن الحياة وميكانيزماتها من الولوج إلى مجال الاحتسابات الواضحة ويجعل من السلطة المعرفة عامل تحوّل في الحياة الإنسانية .. من غير المجدي الإلحاح أيضا على انتشار التكنولوجيات السياسية، والتي انطلاقا من هنا، سوف تجتاح الجسد، والصحة، وطرائق التغذية والسكن، وشروط العيش، وفضاء الحياة بأجمعها" [1] نحن إذن في مقام استئناف المفاهيم، علما أن هذه المقولة التي أسلفنا ذكرها تندرج في مسعى ميشال فوكو العام الذي يبث لحظة وعي مع كل مصطلح، إذ يعتبر «يفاس شارل زاركا» أن استعمال هذا المفهوم الذي بشّر به فوكو كآلية تحليلية يمثل مشكلة [2] إذ في ظل اختلاف السياقات المجتمعية قد يدل على عكس ما أراده واضعُه، هذا الاجتراح الجديد والمُبهِر ومتعدد القسمات الدلالية إنما وُضِع لتمييز مجموع الوصفات السلطوية الليبرالية السائدة من القرن الثامن عشر إلى يوم الناس هذا، والتي غرضها التحكم في حياة الناس بطريقتين : التأديب الجسدي وتنظيم حياة مجموع السكان ببعد التحكم والسيطرة. وهكذا ترتهن السلطة حياة الفرد ليس فقط على مستوى الحد من حريته (السجن) أو الموت (عبر شن الحروب) ولكن أيضا في حياته وطريقة عيشه بتوجيهه ليتبع نماذج وُضعَت له، عليه الالتزام بها طوعا أو كرها وأحيانا بأساليب مخاتلة تُنسيه أن إرادته مستلبة (إغراءات من خلال الإعلام وصيغ تحفيزية بامتيازات اقتصادية) إذ "للمرة الأولى في التاريخ ومن دون شك، يتم التفكير في البيولوجي عبر السياسي؛ فعل أن تحيا لم يعد تلك القاعدة التي لا تبرز سوى من وقت لآخر مع صدفة الموت

[1] - La volonté de savoir. Michel Foucault. P 188.

[2] - Réflexions philosophiques sur notre temps. Yves Charles Zarka. PUF. Paris. 2023. P 119.

وفواجعه؛ إذ يمر في قسم منه تحت مراقبة المعرفة وتدخل السلطة، هذه التي لها حضور ليس فقط على مستوى توقيف الحياة على أساس حقوقي، بل على مستوى الكائنات العاقلة الحية أيضا، تكفّل مباشر بمستحضرات الحياة" [1] أي عدم الاكتفاء بالتسيير القانوني بل منح أفضلية التحكم لإكراهات الاقتصاد، فالسلوكات تتعرض للتقييم والجزاء والعقاب، وتتسيّد السلطة في كل كبيرة وصغيرة. الطارق في تطبيقات مفاهيم فوكو أنه في ظل الأخطار الطارئة يصبح التحكم السلطوي محمودا، وقد ذكر «زاركا» مثالين اثنين يبرران أخذ زمام المبادرة من طرف السلطة دون إنكار عليها ذلك؛ عدوى كورونا والعمليات الإرهابية، ورغم عدم تشابه الظاهريتين إلا أنهما يُحوجان لنفس الآليات الاحترازية التي تعتمد الإلزام والحزم والإجبار الذي يكون أحيانا عنيفا لإرغام الناس على الالتزام بقواعد صحية تتمثل في ارتداء القناع الواقي (وكل من يرفض أو يستهين إهمالا تتم معاقبته) ومراقبة حركة الناس واتصالاتهم بغية كشف أية شبكة إرهابية تخطط لتنفيذ عمليات تسبب ضحايا، هذا يعني أن «السياسة الحيوية» أصبحت مطلوبة محبّذة في تنافر تام مع السياق الذي رسمه لها ميشال فوكو، وهذا يدل أن المفاهيم – بما فيها الفوكوية – قابلة للطي والنشر والتغيير والاستبدال والانعكاس والانغماس في سياقات استعمالية غير معهودة، وقابلة أيضا لإعادة الاكتشاف والتعليق باعتبار غنى استنباطاتها، ومما يمكن الالتفات إليه المستخرج الإبستيمولوجي منها، والذي يشير إليه فوكو بتعبير «المعرفة» المختلفة نوعا عن العلم، مسمى يضطلع بعدة وظائف منها تحقيب الخطابات من خلال اختراق تشكلاتها القاعدية، ومنها

[1] - - La volonté de savoir. Michel Foucault. P 187.

فاعلية وحدة متعددة الاختصاصات فلا تغذي نظاما أحاديا للمفاهيم ولكنها تنفتح بالتزامن على حقول مرافقة بتكرار المصطلح بفارق تحوير المفهوم المهيّأ، لتنشأ تراسلية شكلية تتيح إمكانا استبداليا بينها مع فائض التوضيح والتحديد، ومنها الوظيفة الاستشكالية وهي تساؤلات ظرفية في خضم تتمة الصورة البحثية المقترحة، ولهذا استطاع فوكو تطوير تصنيفية تعتمد التناظر بين الحقول المعرفية يمكن مباشرة تحليلها بذات الأدوات المنهجية لكن بتراتبيات معيّنة سلفا ممتدة من توصيف فينومينولوجي إلى إعادة بناء تأويلية، لذلك استطاع تحقيق إعادة قراءة تحليلية للحقبة الكلاسيكية للمعرفة مقارنة بالحقبة الحديثة لها، مما خلق حلقة نقاش محتد غير قابل للتحييد خاصة على مستوى البعد التخيّري حين سجّل البيولوجيا والاقتصاد ضمن التأسيس الإبستيمولوجي الحديث دون السوسيولوجيا والبسيكولوجيا رغم صيغ التقارب التصوري بينها [1] وهذه المقترحات الخلافية أسالت حبر الاعتراضات اللغطية مما كرّس الأثر الفوكوي في التنظير دائم الإثارة، وذاك هو الفكر العظيم الذي يستفز، فيثير ردود الأفعال المناقشة باعتبار أدواته التحليلية الرائدة وطعنه في المسلمات الوظيفية للمنشآت المجتمعية مما خلق حالة وعي لا تعرف النضوب.

[1] - passions du concept – épistimologie, théologie, et politique.Étienne Balibar. La Découverte. Paris. 2020. p 145

الفصل الثالث:

المقاربة التفكيكيّة؛ دريدا مجال للتحليل الاجتماعي

هل يمكن أن نخضع فيلسوف مثل دريدا لمجهر التحليل بصيغة تأملية بآلية الاستفهام؛ كيف تأتّى لفيلسوف مثله أن يهيمن على المشهد الفكر الغربي؟ ألأنّه انشطر إلى عالمين: الأوروبي والأمريكي فتبادلا التأثير بحضوره القوي؟ أم لأنه فكر ودبّر وحاز قصب سبق آخر الفلسفات التي تنبو عن المنهجة وإن لازمتها، فإذا لم يكن المنجز كافيا للتفسير، وجب الرجوع إلى العوامل السوسيولوجية بمتلقّعها الجغرافي لتبيان كيف صعد نجمه، لتضحى آليات المقاربة ممتدة من سوسيولوجيا القراءة إلى المعطيات الحياتية، هذا الحضور اللافت إنما هو نتاج تواضعات مؤسساتية وأنظمة ثقافية وتجاذبات شديدة الارتصاف لنخرِج الأمر من احتسابات الصدفة. فيلسوف الاختلاف عرف كيف يصالح ميكانيزمات التقبّل بين ثقافتين، فهل تُعدّ الثقافة بينية حركية، أم سوق ذات تحكمات إحصائية واقتصادية يلعب فيها كلٌّ من الإعلان والترويج والتقديم دورا في غاية الأهمية لصالح إشعاعية مفكر ما، هذا بغض النظر عن قدرة هذا المفكر المتفوقة في فرض ذاته المفكرة على جمهور القارئة الذي يستوفي سُؤله إذا ما قرأ المتن، عندئذ سنتحدث عن عوامل مساعدة وليس عن تخليق من فراغ. إخضاع دريدا للتحليل السوسيولوجي محاولة يقوم بها «ميشال لمون» بتبني من «هالبيرن» لاستطلاع كيفية جعل الفكر الفلسفي موضوعا سيوسيولوجيا، هذا الاستيراد منها لتناولات غيرية يمنحها النظر إلى

موضوع من مسافة قريبة دون الغرق في معتركاته، ذلك أنّ الرؤية البانورامية تمنح قدرة التقييم عن بعد، وهذا يبيح الاستبدال والمغايرة في الإلمام بجوانب الظاهرة المتحركة هذه المسماة: دريدا. حيث نجد الفضاء الثقافي الفرنسي الطارد النابذ عكس الأمريكي الجاذب، من ناحية تقبّله وعوامل تكوين ذوقه وتوجهاته من حيث أولوية قضاياه بما يتطلبه واقعه، وإمكاناته الترويجية والعوامل المساعدة لذلك أو المثبّطة دونه.

أولى العوامل؛ أسلوبه، الموصوف بالصعوبة والأناقة معا، إضافة إلى محاججاته، فهل هناك تحبير يلقى حسن الاستقبال القرائي دون آخر؟ علما أننا بصدد نص متعالي وتجريدي بمصاف التفلسف، وهل يعود ذلك إلى المناخ الثقافي الذي يحبذ طرائق بعينها أم إلى البث المتفوّق الآسر الصانع لشغف المتابعة؟ وماذا حقّق من الوظائف الست التي سطرها ياكوبسون في نظريته الشهيرة في الاتصال؟ لا يمكن أن يكون قد اكتفى بالوظيفة التبليغية وحسب، بل تعدى إلى التأثيرية فما هي مواصفات هذا التأثير؟ وحينما يذكر «لمون» متطلبات الوسط الثقافي الفرنسي، ما هي مواصفاتها على وجه التحديد؟ ويحدثنا عن البراعة البلاغية، هل ارتقى أسلوب دريدا إلى الشعرية الجمالية مما يسم أسلوبه بالعذوبة؟ وكيف يتأتى للنص الفلسفي فعل ذلك رغم الفارق النوعي بينه وبين الأدب المنوطة به هذه الوظيفة؟ وإذا كانت هذه الطريقة هي التي اعتمدها دريدا، كيف قُدِّر له الرواج في البيئة الأنجلوسكسونية المحتفية أكثر بالوضوح والإقناع بينما تضرب صفحا – ولو جزئيا – عن تحقيق الوظيفة الجمالية في الخطاب الفلسفي؟ الأمر الآخر؛ هو استطاعة دريدا خلق نماذج مفاهيمية تُكثر من الجدل حولها، أي جهاز مفاهيمي يطرح إشكاليات التمثل والاستيعاب فضلا عن اتخاذه أداة إجرائية للتحليل والاستنباط، فهل يُعدُّ

الغموض جاذبا مثيرا للفضول؟ إذن حقّق صاحب مفهوم الاختلاف la différance المختلف حوله خاصية لغط النقاش الذي من شأنه إحداث الإثارة والجدل، خاصة بمصطلحاته الفارقة : «التقويض» أو «التفكيك» كما يصر عليه البعض، «الأثر»، و«التشتيت» وغيرها، فاشتهر «جاك» (كما يناديه المقربون منه) على طريقة اللغط الوجودي لجون بول سارتر، أو «القطيعة الإبستيمولوجية» للويس ألتوسير، أو «الحفرية» المعرفية لفوكو، أو «التواشج الريزومي» أو «التحليل الشيزوفريني» عند «جيل دولوز»، فالرجل رسّم معْلما مفاهيميا فاعلا مع خليط من الآليات التصورية للفاعلية النصية كالتناص ودوره الفائق في الربط بين النصوص وتتبع مسار الأفكار، بالإضافة إلى الخوض في جدل نهاية الفلسفة والتعدد الدلالي وفكرة «موت المؤلف» البارتية، هكذا كان التعاطي حيويا فصنع التألق والنجومية والحضور الطافح.

كما أن اشتغال دريدا كان ضمن المشروع الفلسفي الأكبر في تفكيك المركزيات اعتمادا على كل من هايدغر ونيتشه وماركس، حينما أبدى آراءه في المنجز الفرويدي، وروسو، ومالارمي، وغيرهم. من المؤكد إذن أن المعالجات النصية لها جمهورها المفاضل، فالتعليق على منجز المشاهير يُشهر بدوره، هذا فضلا عن كونه الفيلسوف الموسوعي الذي يُبدي زخما منقطع النظير لكم هائل من النظريات وأسماء الأعلام كأنما يعرض معرفة على رؤوس الأصابع، ذلك خلّف غموضا فاعلا يجبر المتلقي على البحث ليثاقف نفسه وفي نفس الوقت التعرف على المعنى الدريدي، متنه المليء بالفجوات التي تحوج القارئ لملئها، وهكذا يكتمل نسج النص ويتسيّد وضوح الدلالة باعتبار استيفاء عناصر الجمل الناقصة، فإذا ما عددنا القراءة استهلاكا تثاقفيا، يكون دريدا إذن من

صنّاع المقامات العلية ويتمحض عمله منتجا تتعاطاه الأنتليجنسيا في عمومها وتعتبره علامة فارقة في قائمة الأعلام ذات الصيت.

في إطار العلاقة المزمنة بين المعرفة والسلطة، لاحظ دريدا أن التراتبية المجتمعية والسلطة من ورائها تختبئ وراء دلالات النص الذي يتأبى على الإفصاح إلا من طرف خفي، فالتفكيك يعني تفتيت الدلالة والاطلاع على مُختبَأ التراتبية هذا، فهل يكمل دريدا الاشتغال الفوكوي في هذه المسألة؟ ربما، لأنّ تراسلات الفكر بين عقول متزامنة واردة جدا، فالفكر مُعدي ببعد اللاحق الذي يُتم عمل السابق أو يفتح فروجاته ليخوض في تفريعه الإحالي مما يكشف بالضرورة عن قضايا تمّ إهمالها، فكل اختيار بحثي له عصبه المركزي ولكن له بالضرورة أيضا هوامش ليس له استغراقها فرارا من التشتت في الجزئيات، بينما المطلوب علميا الاشتغال على محاور بعينها واستيفاء تغلغل الفهم التحليلي فيها. الفوضى المفاهيمية الديريدية الخلّاقة تكون قد توافقت مع فوضى ما بعد ثورة نهاية الستينات. لكن حين يتحدث «لمون» عن توظيف المنظومة التعليمية الفرنسية لنصوصه، باعتبار ذلك زاد من شهرة اسمه، أليس ذلك نتيجة لتألقه أصلا؟ لماذا لا نقول أن الفرنسيين ككل شعب في العالم واقعون تحت عقدة الأمريكي، حينما احتفى بدريدا في مؤسساته الأكاديمية والثقافية كان لا بد للفرنسيين استعادته. أما مجلة تال كال، فقد كانت تمثل البدايات لكل الرعيل المجدّد في النقد والفلسفة، لكن محك القبول الحقيقي: كيف تلقى الفرنسيون «التفكيك» ؟ وهي الفلسفة التي عُرف بها دريدا وتلفّع بإهابها فلم يُعرف له وجود دونها، وتم التخلي عنه تماما بعد السبعينيات من القرن الماضي، وذلك للفارق النوعي بين البيئتين، وما يذكره «لمون» هنا بأن الإعلام الثقافي الفرنسي يلعب دورا حاسما لا تلعبه الجامعات

صحيح، وكل إعلام له موجّهون ومتحكمون وجماعات ضاغطة، بينما تلعب المؤسسة الجامعية الأمريكية ذات الدور التأثيري لكن بناءًا على معطيات تعرّفية معرفية، خاصة المؤسسات ذات الشهرة العالمية، مثل «يال، كورنال، جون هوبكينز»، كما ساهم الأعلام مثل هارولد بلوم، وبول دي مان، وجوفري هارتمان، في الدفع بعمل دريدا إلى حلقة النقاش الكبرى والعامة. [1] بعد هذه الجولة في سماوات الإشهار الدريدي، هل يصح عن دريدا تبني ذلك التوصيف السوسيولوجي القديم : «زامر الحي لا يُطرب» أو «لا كرامة لنبي في وطنه»، أو «لا عيب لي غير أني من ديارهم»، والعالم العربي اليوم مليء بهذه النماذج المجتمعية التي تعرف شهرة خارج البلاد فيتم الاحتفاء بها محليا كرجع الصدى. لكن الذي لا ريب فيه أن القوة التحليلية الدريدية والقدرة على تفتيق المفاهيم كانت لها الدور الحاسم في نشر أفكاره بين المثقفين الأكاديميين على الخصوص. هالبيرن هنا بلسان «لمون» تلتقط الظاهرة الدريدية كما لو كانت استثناءًا، والحقيقة أن عددا كبيرا من المنظّرين عرفوا استقبالا هائلا في العالم الجديد مثل فوكو وكريستيفا ولاكان ودولوز، فالنظرية لا تعترف بالخصوصيات الثقافية ولها قدرة على التخطي، من هنا يكون من ضرورات المقاربة العلمية توظيف النظريات، وهذا يعني انتشارا بغض النظر عن ظروف أي واقع سوسيولوجي، فهل يعني هذا أن السوسيولوجيا غير كافية لتفسير الظاهرة الدريدية على سبيل المثال؟ وإذ نسأل السؤال الذي امتنعت عنه «هالبيرن» فلأنه يبدو لنا أن نظرية الشكلانيين الروس في استقلالية الظاهرة الأدبية والتجريدية بشكل عام لا يتم استيعابها في نظريات علم الاجتماع، فالدراسة الميدانية يجب أن لا تنسينا أن هناك بنية الضرورة في انتقال الأفكار باعتبار

[1] - Pensées rebelles. P 130. 131.

النظرية تلك الآلية التصورية التي لا يمكن الاستغناء عنها لتفسير الكونيات، فدريدا كان مجالا تداوليا جماعيا كزملائه الآخرين، ولم يكن بالمطلق استثناءًا، لكن الذي استفاد منه دريدا في البيئتين معا وفي غيرهما من الأصقاع (أوروبا بأجمعها على سبيل المثال) هو الإشكال التفسيري في تطبيق المفاهيم على الواقع والنص، فقد أصبح التفكيك شديد الحضور في التحاليل النصية بما فيها التراثية من ثقافات مختلفة، لأنه طريقة قراءة تسمح باستبيان هوامش النص والكشف عن منظورات لا يتيحها سوى التفكيك.

كيف يمكن النظر إلى هذا التفكيك؟ هل هو فلسفة؟ أم هو نزولها من صياصيها المتعالية إلى مجال النقد التحليلي الذي وجد آلية حفره في التفكيك؟ وبما أن الكائن الحي يحمل في ذاته بذرة فنائه، فكذلك النص، يحمل في جوهر ذرة تقويضه، الأهم كيف يمكن التسلل إليها لنقض البناء كلّه؟ بمنطق: «وما تلك التي بيمينك يا دريدا؟» هي آلية تحطيم النصوص وإعادة تركيبها، إذ لا يمكن للتفكيك أن يكون عدميا، ولكنه سوء قراءة يكرّس نسبية الفهم ويمنح تواضع القراءات باعتبارها مجرد محاولات توظف جهدا ولكنها لا تبلغ اليقين إلا بقدر ذلك التقمّص المتذوّت الذي يدعي مطلق الدلاله وإنْ هو إلا كبر ليس ببالغه! فالتفكيك يثير الشك حتى في الأدوات الواصفة وعلى رأسها اللغة: بيان الإنسان ومحمول ذاكرته، فحينما نتأمل مقولة دريدا : «اللغة حجاب» ندرك أنها غير قادرة على تقديم أكثر من حقيقة واحدة في حين تقوم بتغييب بقية الحقائق من حيث انصراف الذهن في آنية القراءة إلى الأمر المتحدَّث عنه، وهكذا تغدو اللغة أداة لا يوثق بها باعتبار عجزها عن تمثل كل جوانب الظاهرة. فهل نقلنا التفكيك إلى ممارسة جديدة للفلسفة أم هو تكريس لعنفوان الفلسفة في المساءلة؟ ذلك يحتاج إلى اختبار نصوصي على مستوى التيمات

المعالَجة؛ بمقدار الاقتراب والمباعدة. مارك غولدسميث يعتبر أن دريدا لم يكتفي بالتيمات بل فكّر الأداةَ (عوض أن يفكّر في الأداة على مستوى الوظيفة مثلا) : ما الكتابة ؟ إمكان لغوي جسّده نسيج ضام يشار إليه بالنص، هي قيد المفهوم الممتد في فضاء الفكر، ولكنها - خاصة - الذاكرة في تطاولها عبر القرون، إذا كان ينبغي التطرق إلى الكتابة كأثر trace ماحية وممحوة، وهذا الذي خلق الطروسية palimpseste في المعرفة بكل أشكالها، فهناك المنجز الذي عُرف صاحبه، وهناك الفكرة الشريدة التي ليس لها صاحب ولكنها خبرة بشرية أحتفظت بها اللغة من خلال الكتابة، هذه التي تعرّفني – إذا ما حفرنا – بالأصول، أي مقاوِمة للموت، وحينما يستقيم عودها لممارس، فإنها ستشدو به، وما فعل دريدا سوى أنه شدا بالكتابة وعرضها للتحدي؛ الفهم، والتخطي، وعدم القابلية للترجمة، فهناك صعوبة فهم للمفاهيم الدريدية، والأصعب من ذلك تطبيقها على النصوص كأداة تحليل منهجي، والعويص منها على الإطلاق تمنّعَ عن الترجمة (مصطلح differance مثلا) وقد يتأتى للبعض أن يسمي ذلك إعجازا، وإنما ذلك من عمق التطواف الفكري الذي لا يترك واردة ولا شاردة إلا أحصاها، هذا هو الفكر الفلسفي في يقظته المستديمة، لأنّ التفكيك عرف رواجا ما كان دريدا قائما عليه، وبقي حاضرا بشده بعده، وذاك دور الفلسفة بفاعليتها المعتادة، ومن خلال منافذ بدأت تتفلّت منها وتمهّد لحركة استقلالية متمرّدة.

1- حربائية المفاهيم:

أطروحة دريدا استغراق في استعادة اشكالية الاختلاف الأنطولوجي، لكن بصيغة تطويرية تتجاوز سذاجة المعطى الفهمي المتداول نحو تركيبة

دريدية تحمل طابع التخطي التحليلي الكاشف لسوء قرائي من الصعب مجاراته منهجبا لأنه طريقة اكتتاب ذاتي للموجودات، لهذا نلاحظ هذا الزخم المتسارع والكثيف للاجتراح المفاهيمي غير القابل للتكرار؛ كالأثر، والكتابة (بمتصوَّرها الخاص بدريدا)، والهامش، والقناع، والإرجاء، وغيرها كثير. حيث أظهر دريدا أن اللغة أعقد ما في الوجود باختزانها ما لا يمكن إفلاته إلا بآليات ماهرة الاختراق، ورغم كونها حجابا أو أحجبة، إلا أنها لا تسلم نفسها بسهولة، يظهر ذلك في تعقيدات تشكيل النصوص التي تمنح كل شيء إلا اليقين، فتمكين التحليل لاستحضار علاقات الحضور في خضم غياب أو تغييب مزمن لحيثيات الوجود من تمظهرات التفلت التي لا تتيحه اللغة، كون الذات مجالا لمستحضر زمني متطاول، هذا يحيلنا على «الكينونة والزمن» لهايدغر، كأنما دريدا يمارس لعبة التخفي في مقاربة أصل الفكرة ليحولها إلى مفهوم سائر، مخاتلة المفاهيم آلية رائجة في تمثلها وإعادة رسكلتها وفق رؤية منهجية مطعمة باستدرارات تجزيئية لخواص مفاهيم تجاور ولكنها لا تتماهى، يظهر ذلك التأثر بالموروث الهيدغري في منوال التعاطي مع الإشكالية، او لنقُل كيفية التناول، هل نقول أسلوب هايدغري تم تقمّصه دريديا ؟ [1] ذلك أن التعامل بعنفوان التجديد سمة بارزة في هذا المتن العتيد، إذ يبحث دوما عن فائض المعنى، تمثلا لمنطق التدليل la signifiance هذا الذي يتكرس فهما إضافيا لا تتيحه الدلالة la signification القائمة على أحادية المعنى وخطّية التركيب. وحين تخون اللغة – وهي دائما خائنة – يلتجئ دريدا إلى مجسدات المفاهيم في التخطي والتماثل والتماهي، فيقف عند «غشاء البكارة» باعتباره فاصلا ينداح عند لحظة ما ويزول أثره، إذ هو ارتسام لما قبل وما بعد، زواله علامة انصهار بين زمنين لكنه

[1] - La Pensée 68. P 205. 206.

انتقال بينهما أيضا، الصيرورتان إذا ما تواصلتا اقتران بين ماضي ومستقبل مع حاضر غير موجود (نتلمّح هنا زمكانية الآيون الدولوزية في منطق المعنى) فكأنه كان مجسد الاختلاف وفاصل ما هو داخلي عما هو خارجي، توصيف الحيثيات من هذا المنظور، موقف استيهامي يجانس المنجز البشري في كل ما يماهي الرغبة، اصطباغ السلوك بالتمثل الجنساني يفتح أفق الحديث عن التمركز الفالوسي الأنوي، أي ميتافيزيقا الحضور الذكوري مقابل الأنوثة التي تحث الخطى نحو رفع الاختلاف عبر لازمة نهاية الفلسفة مع نهاية الإنسان مع نهاية العالم مع موت الإله «النيتشوي» للتمكين لنفسها كتخلق معادل يمحو فروقات الجنسانية المتأزمة بعُقَدها الجانحة، فهل ساهم هذا التحول التصوّري في اشتغال الفلسفة النسوية حول الجندر وتداعياته المتراكبة ؟ قد يكون ذلك صحيحا باعتبار الفكر تسلسلا يتداعى ببعد حافز تقمّصي يستوعب ويضيف ليؤسس معمار نظرية تحاول الإحاطة بالوجود الأنثوي كاكتفاء مشخصن للفعالية البشرية [1] لهذا تضحى دراسة متأنية للإرث الدريدي في ما تلاه من طروحات وفي ما بقي حيا منه، على سبيل التأكيد والتأويل والإلغاء عند حد الاستطاعة، ذات جدوى لا تُضاهى، إذ في النهاية نقارب ذلك الإخلاص البحثي المستمر المتمثل في إساءة قراءة كل مسبوق مكتوب لتخطّيه إن أمكن باعتبار التفكيك الدريدي فتحا لسبل لا نهائية من تقليب المسائل على وجوهها التي لا تُحصى، رماد دريدا الذي كلما كُشِف تعرّى عن جمر متقد من الاستفزازت المفاهيمية التي على ضوئها تتم مبادأة الصيرورات التفكّرية اللاحقة. إذ إلى اليوم لا زال الشرح الدريدي ساريا، وشرح الشرح مجالا خلافيا وصراعيا، الإشكال أن المنجز الدريدي لم يُقرأ كله لكثافته، ومنه ما يستحق

[1] - La Pensée 68. P 221.

إعادة القراءة فقط لاستيعابه فضلا عن مناكفته ومناقشته، أو قراءته كآخر (وهذا مفهوم دريدي في الأصل) أي كمقاربة غيرية لكيفية تلقي التفكيك، ولأنّ القراءة بمفهوم دريدا هي إحكام الرأي في الكتابة بخلفية معرفية كلما اتسعت اتسع معها أفق السؤال. تلك هي القضايا التي تناولها في «البطاقة البريدية»! باستفاضة ملفتة وكذلك في كتب له أخرى. الأهم، هل يمكن تقويض الأثر الدريدي بذات الأدوات التقويضية التي طورها الفيلسوف صاحب الشأن. اشتغل دريدا كثيرا على سابقيه، كان مترصّدا لفويرقات الوعي الذي يتخلّقه الفكر في مذاهب الناس، في كتابه «هايدغر والسؤال» أظهر حيثيات الفكر المترسب عند كل من هوسرل وهادغر حينما تم استغلالهما أرضية تأسيسية للجنوح النازي العنصري، ذلك أن صلاحية الفكرة في معتراها البريء لا ينفي إمكانية تحويلها التأويلي، ولا ينفي إمكانها المقارن مع مدارس فكرية موازية، فما هي الفروقات الممكنة بين التفكيك والنقد الأدورني للثقافة والديالكتيك السلبي الذي يباغتنا به البعض اليوم؟ إذ المشترك القيمي بينهما عدم الإقرار بثبات التحلي الماهوي إلا إجرائيا إفهاميا توقيفيا خاصة أن دريدا يعتبر نفسه سليلا – بكيفية ما - لمدرسة فرانكفورت [1] ولكن الأمر دائما يبدو معقدا (وإلا ما جدوى التفكيك) من خلال الاضطلاع بتقويض الحضور بمستبدلات الغياب، فهل كان للمعتقد اليهودي والتثقيف الإغريقي دور في تأسيس المفهوم بناءًا على منطلقات ميتفافيزيقية كوجهين لعملة الوجود (الواحدة) المتبدية مثولا إلى حين، مع سلطة الزمكانية المتحولة؟ تواشجية الموروث متعدد القراءات يبيح المستخرجات الجديدة في إمكان الاجتراح المفاهيمي، لكن دريدا هو ذاك

[1] - La déconstruction : une philosophie de l'à venir entre phénoménologie et psychanalyse (these) Élise Rested. UP4 sorbonne. 2013. p 390

الفيلسوف الذي يغرف من هوامش التقليد الفلسفي ليلتقط الأسئلة التي تم تحييدها ردحا من الزمن، دريدا ينكر أن يكون اللا وعي منه ماتحا من الانتماء العقائدي، هو الذي طوّر الإمكان القرائي نحو استراتيجية، لا يمكنه أن يتخذ من سذاجة الأخذ الدوغمائي آلية كتابية، ولكنه لا ينكر التأثير التناصي في تحفيز استعادات الذاكرة، كذا يكون قد اشترك مع ليفيناس مبادءات الغيرية والأثر والاختلاف، توليفة يصعب تفكيكها في فكره كما تجلت في خطابه الفينومينولوجي المتلبس بشروحات التلمود، أي لغته تمتح من الديني كملفوظ غير قابل للإعارة، لذا المشترك اليهودي مع ليفيناس ليس قابلا للتداول باعتباره تواشجا توراتيا بين الاثنين.

لكنه تعلم منه بالفعل تيمة الغيرية ذات المعترك الجدلي في خضم انتماءات تتقاطع ولا تعلن عن نفسها، هكذا هي الفلسفة لا يمكن أن تكون غير ذاتها المسائلة ولكن البطولة كلها في اختلافية السؤال، ارتياد مساحات لا تشترط لغة فلسفية، فتَحَ أفق البحث لدى دريدا في حقول تعبيرية وعلى رأسها الفن الذي يماهي المفاهيم بفعل التمثل عبر المُشاهَد والمسموع ما تفوق على المقروء التجريدي، لكن أصل التعامل كان مرتكزا تجريديا. لقد بدأت رحلته بالتتلمذ على هيجل وهوسرل وهايدغر في مشروعه الطموح بتجاوز ميتافيزيقا الإغريق، احترز انطلاقا من هذه القراءات بنوع من الحذر المنهجي كتقنية دقيقة في صياغة المساءلات ولكنه لم يتبنّ «باتوس» هوسرل وانخراطه في فينومينيلوجيا الحضور، ولكنه صاحبُ المنهج الذي استعمله دريدا للشك في مفهوم الحضور، مع هايدغر كان التشبّع بعمق إلغاز علائقي على مستوى التأسيس الفكري، الأمر الذي أحدث لديه تبنّيا وجوديا ومنهجيا لمقولات

هايدغر المعتمدة على تيماتية فاعلة مبهرة الضرورة[1] خاصة «الاختلاف الأنطولوجي»، قراءة الأفلاطونية، وعلائق الذات واللغة، كذلك الأمر مع اكتشاف النقد الجينيالوجي لدى كل من نيتشه وفرويد مما ساعده على تجاوز الفينومينولوجيا اتجاه مساءلات جذرية تتجاوز المتاح الفلسفي من دون التخلي عن صرامة الفينومينولوجيا المنهجية. هذا التقاطع مع هايدغر في تجاوز وتقويض الميتافيزيقا الغربية هل ضارعه تقاطع موازي في شغف إعادة اكتشاف الكينونة من خلال قدرة الذات على تفكّر نفسها؟ يعاتب دريدا على نوستالجيا التعرف الذاتي ولكنه يعترف أيضا بالنقد الذاتي الذي يمارسه هايدغر على منجزه، لذلك يمارس سياسة المحو المتأخر لمفاهيم راوح نفسه فيها، لكن نصوصه ماثلة دوما بكل زخمها التأويلي الغني الأمر الذي يؤهله لإعادة قراءة مستمرة (هل يقصد دريدا هنا إساءتها؟) الاعتراف بدين الاغتراف لا يلغي الاختلاف بين الرجلين؛ لا يتحدثان نفس اللغة (باعتبارها امتدادا خارج الحقل الفلسفي) ولا يحتفيان بنفس النماذج القرائية المكرّسة لجماليتها لتضحى الملامسة بينهما قطيعة اتصالية. اللغة عند هايدغر «بيت الذات» بينما لدريدا بطبيعة الحال طريقته في التعامل مع اللغة، أليس هو الذي قضى على ثقتنا بها في مقولة «اللغة حجاب» ؟، أليس هو من «شتّتها»؟ أليس هو من كرّس «اخت(لا)فها»؟ أليست لديه بقايا «أثر»؟ ورغم تطويره كمّا معتبرا من المفاهيم الإجرائية والتحليلية في إطار السياق التفكيكي، إلا أنه يتنكر للتأسيس ويقول أنها من فئة «اللا مفاهيم»، و«غير قابلة للحسم»، رغم دورها الحاسم في إقامة معمار تقويض الميتافيزيقا، اللا مفهوم ليس له مفهوم ضدي، ألا تُعرف الأشياء

---

[1] - La Déconstruction et l'autre. Jacques Derrida. Les Temps modernes. 2012.n 669 p 10.

بأضدادها؟! المفهوم تواضع على تواضع أوّل، متميز عن لغة الاشتقاق، بينما يصاغ لدى دريدا على مستوى السياقات الوظيفية مثل الأثر trace ، ينكر دريدا إمكانية حصره الدلالي، فهو يدل على هذا أو ذاك دون يقين الوجهة، الاخت(لا)ف تصعب ترجمته لأنه لا ينتمي إلى مجال مفاهيمي بعينه يمكن أن يُنسب إليه، فهو غير قابل للتحديد في إطار النظام المنطقي الأرسطي أو الديالكتيكي وبالتالي غير قابل للتحديد ضمن مركزية العقل الفلسفي. لكن ألا يتعمد دريدا هذا الغموض المفاهيمي ليُفلت أدواته من النقد، كما رفض توصيف المنهج ليتلافى التصنيف التحقيبي ويمنح لفلسفته الاستمرارية؟! أليس هذا هروبا إلى الأمام في ظل محاولة تقويض الميتافيزيقا بأدواتها التعريفية مما يجعل الخروج عنها مستحيلا، وهذا يتطلب الخروج من جلد اللغة الأمر الذي يعني الاستحالة، دريدا يقايض سذاجة المسعى باستبدالية ماهية الولوج والخروج، فليس هناك من حد خطي أو دائري يحصر الميتافيزيقا ضمن بوتقة لن تكون سوى وهمية، لا يجب معاملة التجريد في إطار المتصوَّر التجسيدي، نهاية الميتافيزيقا تتمثل في اندياح لغتها عن التداول عند جمهور المهتمين، كذا يكون الولوج إلى حداثة التعاطي مع الممكن، لكن ما هي العلاقة بين التفكيك والحداثة ؟ باعتبار الأخيرة تعاني تهافتا في ارتكازاتها العلمية وتأسيسها القيمي الذي انفرط عن فراغ مقيم، لكن دريدا لا يتوقف عن المماحكات. الحداثة مرجعية رغم خصوصية المرحلة، فإذا كانت تعني مسارا تطوريا بلغ نهايته، فإن ميكانيزمات تعرفاتها متخافتة حد تخطيها نحو وجهات جديدة (مرحلة ما بعد الحداثة) هذا فضلا عن أوهام التصور التي تسبح فيها التصنيفيات حيث أن الكثير من المفاهيم الحداثية إنما كانت معروفة من قبل على نحو ما، الاختلاف أن أصبحت لها تحولاتها السياقية، في إطار تخطي القطائع التاريخية تبدو لنا

جديدة. لذلك لا ينبغي التحمس كثيرا - بالنسبة لدريدا - لمبدأ أن اللاحق متجاوز بالضرورة لطروحات السابق، ذلك لأن الفكر بطبيعته متراوح الاكتشاف يغادَرإلى حين لكن سرعان ما يُستعاد على ضوء إشارة ما، تلك هي مناسبة إعادة النظر، لكن هذه العودة دائما تتم بأدوات تأويلية جديدة، فأفلاطون، هيجل، أو هايدغر، كلهم مجال اكتشاف، أي أنّ زمنهم لم يُستدع بعد، وهناك ما يمكن ابتداعه انطلاقا من إيحاءات ما كتبوا، نصوصهم إشعاعية تحيل على مخاتلات بحثية لا زالت سارية المفعول.[1]

وذلك لأن الفلسفة هي عمق المعرفة في اللا معرفة، عود على بدئية طرح الأسئلة، هذا لا يعني أنها مباحثة عدمية، ولكن لأن الأسئلة السرمدية تتكرر، والاختراقات محاولات لاستكشاف ظاهر الطي بمستغلق تلافيف المعنى، وهذا هو دأب التفكيك في استرجاع منظومات المقاربة إلى الصفر، ثم إعادة البناء التي لا بد أن ترسو على نمط من التفكير جديد، التفكيك لا يريح صاحبه من عهن التفكير المضني، فكيف يتساوي فيه من يعرف ومن لا يعرف؟! والجواب أن المنجز الفلسفي لا ينبغي أن يكون اكتمالا يُدرس ولكنه معمار يقام بمشاركة المتفلسف حين يواجه المعضلات العقلية، وما اشتغال الفلاسفة سوى استعانة لتخليق القناعات التي يشعر أنه من أنجزها. كل التخصصات والاهتمامات المعرفية والملاحظات العينية والمشاهدات والاستقراءات فيها نصيب من الفلسفة، هي في كل شيء وخارج أي شيء، لذلك تدريس الفلسفة وظيفته الوحيدة تخليق لحظة وعي بِرِهان التفكير في جزئية ما بمطارحة جميع حيثيات التمظهر والتمطرس الوجودي والخلفية الصانعة لحركية الأشياء، ووعي بنوع الأسلوب، فلا يوجد نص يمكن أن يحافظ على اتساقيته من دون

[1] - - La Déconstruction et l'autre. P 14.

التساؤل حول مضمرات دينامية التعبير الماثل على مستوى القيم، الخطاب الفلسفي تأسيسي يساكن جميع الخطابات المعرفية في كل مفاهيمها التي تحوج إلى التوسيع، ونصيب التذويت في الخطاب الموضوعي نصيب الفلسفة فيه، لأنه يماهيه بذاته، فلماذا يماهي دريدا بين التفكيك والنقد الذي يطال الثقافة من خارجها ؟ وهل التفكيك هي رؤية الداخل الثقافي من عين غيرية؟ وهل الاختلاف الدريدي هو تلك الشقوق التي تطال اتساقية وانسجامية وحدة الثقافة الواحدة؟ وكأن الهوية دائما تفترض وجود المغايرات الأمر الذي يعني الغيرية في أوسع مداها، وحين يُعرض على دريدا قول ليفيناس أن التفكيك المعاصر للفلسفة والعلوم علامة على وجود أزمة عميقة تعانيها الثقافة الغربية، حيث يُعتبر صرخة في وجه التنميط الفكري، يجيب قائلا أن الأنبياء عادة ما يظهرون في أحلك الأزمنة وأشدها تأزّما، فهل يعتبر دريدا نفسه نبيا ؟ أو لنقُل صاحب وظيفة تنبؤية بضرورة إصلاح الفكر الغربي وبضرورة تفجيره من الداخل لصالح تأسيس متجدد، لكن هل سيبقى التفكيك في حدود التجريد أم ينزل إلى عالم الناس في شؤونهم العادية مع سؤال مهم: إذا كان التفكيك يشكل رادكالية في حد ذاته (التفكيك يساوي تسوية البناء بالأرض) ألا يمكن أن يتحول كطريقة تفكير إلى راديكالية سياسية على سبيل المثال؟ وقد لا يكون دريدا قد فكّر في صيغ عملية كهذه، هذا لا يعني أنه لا يملك مواقف حازمة من قضايا الواقع، ولكنه يرى أن عوامل تقويضية الموقف لم تتوفر بعد في المواقف الحياتية، ورغم أن النقد الجديد استلهم تطبيقا مقولات التفكيك مثل الاختلاف والتشتيت لرفض الهوية في أعمال فنية معينة، ولكنها تجليات عمل فلسفي أثار اللغط الأمر الذي يغري بتجريبه، وقد أثبتت المفاهيم الدريدية قدرتها على اختيار الوقائع وتفسيرها، والغريب أنّ منظّرا مثل هارولد بلوم الذي

اشتهر «بقلق التأثير» وجد في التنظير الدريدي ضالته في عويص التحليل، وكأن مفاهيم التفكيك باتساعها بدأت تتخذ طابع الشمولية لتكون أداة عملية طيّعة في مختلف حقول المعرفة. رأي دريدا في حالة الاضطلاع بالمجال السياسي؛ أنّ التفكيك من مهمته الأساس تفكيك المفاهيم الشائعة مثل المسؤولية السياسية التي قد تعني عمليا فِعْلين تحكمهما مفارقة عصية على الطي، وكذلك «الفوضى» التي قد تكون مجرّد حراك سياسي، ذلك أن دوغمائية المصطلحات السياسية وخبث مستعمليها لا يؤهّلها لتكون علامات طريق وصفية لها صفة المصداقية، بل إن الفلسفة أقرب إلى مخاتلة الفن من مخاتلة السياسة، إذ في كتابه أجراس يحاول دريدا كتابة نص يتجاوز التعريف النوعي للنصوص، أي نص اختراقي متجاوز يصعب تصنيفه [1] هل نقول «نص فكري» كما يقول نقاد الأدب «نص إبداعي» حين يصفون متنا متمردا على الارتصاف النوعي ؟ فلا يؤمن دريدا بالنص النقي، المستجيب بحزم وصرامة لتحديدات النوع، دريدا يقول أن العبقرية لا تؤطَّر ولا يحيط بها محيط إلا من احترازات تحفظ سيولة الفهم ووجهة الخطاب. وإذا كان دريدا يحمل هم اللغة، ما علاقتها بالتفكيك؟ يقر دريدا بسوء فهم القراء، فهل كان ذلك جراء قصور اللغة، أم قصور في تبليغ المقاربة برمتها، أم أن اللغة تكرّس بتجريديتها اللبس الذي يحول دون الفهم العميق لهذه الآلية التحليلية؟ التفكيك ليس تعليقا مرجعيا يصف الظواهر، ولكنه رصد للغة الآخر، فلا يتوافق دريدا مع هايدغر الذي يؤمن بأن لا شيء خارج اللغة، اللغة لدى لحظة الامتلاك تضحى لغات، ليس بوسعنا امتلاك لغة الآخر، عمليا هناك دائما معنى ما وراء أفق القصور البشري عن الإدراك، الجانب الإحالي في اللغة وخارجها معقّد للغاية كونها

[1] - - La Déconstruction et l’autre. P 24.

منظومة رمزية تمتح من ظاهر وباطن، بل حتى الإحالة المرجعية ينبغي وضعها تحت مجهر النقد التحليلي، الآخر في فحواه يصعب القبض عليه من لغته، ومهما كانت فرضياتنا حول وجود عالم ما وراء اللغة من عدمه، فإن ذلك لن يقودنا سوى إلى التعبد في سماوات الترجيح، وغياب الحسم هذا هو الذي جعل التفكيك يبدو للبعض أنه قرين العبث والاعتباطية، ويتأسف دريدا على سوء الفهم هذا، فليس التفكيك لعبة شطرنج مجانية نشاغب بها الوجود، وليس عبارة عن تركيبة من الدوال تسبح في سجن اللغة. لأن هذا يجعل التفكيك اندحارا عدميا لا فائدة تُرجى من ورائه سوى كونه تسلية تجريدية، بل هو انفتاح على الآخر الساكن في ذواتنا التي نبتغي بناءها من خارجها، فلم يعد استبطانها البوهيمي نافعا. إذن ما هي وظيفة التفكيك العملية، هل هو منهج تحليلي؟ يتحفظ دريدا عند التلفظ بمسمّى «المنهج القرائي» إذ يجب الاحتكام عنده للنص، لأن هناك ما يسميه «قواعد القراءة» [1] وهذا لا يعني أن نكون سلبيين إزاء النص الذي نقرأه، ولكن علينا الالتزام بحدود دواله في متحرّاها التركيبي، حتى ولو ترافق ذلك مع بعض العنف التأويلي الذي لا يعني بالضرورة التطويع، التفكيك يساهم في تحيين ابستيمولوجيا النصوص الفلسفية التي نقرأها، ويمنحنا القدرة على الانتباه إلى مضمرات الخطاب في لعبة معقّدة من تتّبعات الأثر، يدعو إلى تقويض أثر المؤسّسات في توجيه طرائق التفكير والتأويل (أفما كان ينبغي أن يصدر عن فوكو أيضا !). التفكيك فتح قريب لمن أراد فقْها نصوصيا في كيفية التشكّل وبحث دؤوب عن أطياف الحضور في ظل غياهب الغياب، هو سلاح معركة تُخاض بنشوة الاكتشاف والتعرية في معترك

[1] - - La Deconstruction et l’autre. P 27.

المعنى بين نص وقارئ يستل روحه من دون إذنه، وإرادة معرفية تبتغي التثاقف بين إمكانيات الذاكرة الماثلة ومتخفيات النص العنيدة.

2- الإرث ورصد الآت: خلود التفكيك؟

"لماذا لا أستطيع الامتناع عن الكلام؟ ألوجود وعد التزام حتى قبل أن أباشر أقل خطاب؟ .. بمجرّد أن أفتح فمي، أكون قد قدمت وعدا، أوحتى قبل ذلك، يكون الوعد قد حاز الأنا التي وعدت بالحديث مع الآخر، لتعلن شيئا، لتؤكد من خلال الكلام – على الأقل هذه - : أنه يجب أن تصمت، وأن نصمت عما نستطيع قوله .. وحتى لو قررت السكوت، وحتى لو قررت أن لا أعِد بشيء، وأن لا ألتزم بقول أي شيء يؤكد مرة أخرى وجهة الحديث، فإنّ وجهة الحديث، هي صمت سيبقى دائما كيفية للكلام : ذاكرة للوعد ووعد للذاكرة" [1] بهذا الاستشهاد الدال، بدأت إليزابيت ويبر (التي استوعبت التفكيك) حوارها البديع مع دريدا [2] ذلك أن الطابع الإشكالي خاصية إفهامية واضطلاع لغوي لا ينتهي، الكلمة التزام حد الامتناع لكن الامتناع ذاته تطلّع كلامي، فهل الوجود برمته وضع إشكالي ؟ قد نتفق أنه مكابدة، ولكن التعبير عنها أيضا معقّد يمتح من ثنايا الفكر وصفةً تتعرض للمغايرة كل حين، والتفكيك شاهد، بل هو التنظير الذي يؤسّس هذا العنفوان الذي يعتبره البعض بؤسا باعتباره عجزا بشريا عن الإحاطة بشؤون الكون والناس، لكن البشري لا يستكين، يقاتل

---

[1] - «comment ne pas parler» Psyché, invention de l'autre. Jacques Derrida. Galilée. Paris. 1987. P 547.

[2] - points de suspension. Entretiens avec Jacques Derrida. Elisabeth Weber. Galilée. Paris. 1992. P 7.

ليمنح تفسيره، أليس اليقين مجرّد رفاهية تورث العجز الذي لحيناه آنفا؟ تلك هي شجاعة دريدا في المساءلة؟ المشكلة أن دريدا تنوعت وجهاته، فلم يعد له نصيب من كلمة : «سبيل»، فمنذ نشره مصنّفه «الأجراس» نتلمّح له مناقشات لنصوص نظرية ومبادرات نقدية ذات طابع كلاسيكي (عامل الحقيقة، حول لاكان، أحاديث في السياسة والمأسسة، مسائل في تعليمية الفلسفة، ومدارسات لأفكار هيجل وجينيت وآدامي وبنيامين، فما هو الحد يا ترى الذي يجب أن يقف عنده الفيلسوف ؟ هل كل شيء مباح للمدارسة؟ ألا يُعد التفكيك هكذا مجالا تداوليا في الأوليات يشبه الفلسفة تماما أم هو بديل عنها؟ ملامسة كل الأشياء الكونية والمسائل بما فيها القضايا الشائكة تجريديا مهمة فلسفية بعد التخير؟ دريدا لا يعترف بهذه التقسيمات التجريدية، التيمات كلها تندرج في بوتقة عضوية، من يا ترى الذي امتلك المرجعية حتى تكون له سلطة التعيين والتوزيع وإسناد المهام؟ ما يُدرس في جميع العلوم له تجلي في مباحثات البدء وبدهيات التصور، هذا الذي يراه جمهور القارئة تنوعا لا يراه دريدا كذلك، هو متناول تفكّري وكفى، ماذا سيجري حينما نضع بين قوسين «هنا، الآن»: هل حصرنا الزمكانية؟ بالمطلق: «نعم» على مستوى التصور الأنطولوجي، ومؤكد: «لا» لأن الأمر لا يعدو أكثر من تذويت لكينونة الإدراك. الكل المقارباتي في تاريخ الفلسفة تم استظهاره ليتحدث بروح منطق هذه «الآن هنا» بادعاء عدم التفريط في الكتاب من شيء، لكنّ المعاودة فرضت منطقها، واستيعد الفكر في ذات المسائل مع فائض إضافة لحوقية مزعومة تكرّست مسبوقا في لحن الادعاء الفلسفي، ذاك هوج الفكر في عنفوانه الصامت. لم يُقل له قل فقال، بل قال ليقولوا، هذا الذي يصنع حضورية أفلاطون والرواقيين اليوم. أحقية استئنافية القول ليس لأحد الحق في

مصادرتها. التنوع؟ رؤية وهمية لذات وحدة الفعل. علينا بحصر الموضوع قبل الحديث عن ادعاءات الخروج عنه، فلا يوجد هناك شيء مؤكّد، لا ببعد الامتلاك، ولا باستيفاء ملاعبته، له دائما قابلية الاستعادة، ومغايرة التموقع، فلا يوجد إقفال كحِباك مسيج في الميتافيزيقا، ولكن أيضا على مستوى المعاين الفيزيقية، وإنْ بدا غير ذلك، هي فقط آلية فهم إجرائية عند من يضعون الحدود لكل شيء، ويعبدونها، ويعتقدون أنهم علموا، وما عرفوا أنهم يؤسّسون لوهم سادر في عرف المخيّلة، من قال أن التمظهر الاستيهامي معترك نفسي فقط؟! إنه فكري أيضا، صدام المطارحات تعبير عن غيريات متناكفة، لأنها تعتنق ما تحسبه بدهيا وهو لغطي وهي تعتقد أنها تحسن صنعا، أن تدافع عن قناعاتك، كيف تأكدت أنها لك وليس لغيرك؟ المعرفة مؤسّسة في إهاب وجهتها من خلال تموقعات شتى، من خلال «التشتيت» تقمّصت الذوات، لكنها لم تغادر قواعدها الأولى، لهذا كان «الصوت والظاهرة» مقاربة فينومينولوجية من داخل علامات الطريق التائهة. هل يتفلسف دريدا بعقلانية كاملة؟ أم فيه بعض من حوافز الاستيهام؟ مفْصل التنوع على مستوى الخطاب الدريدي ينبئنا عن ذلك. فهو حينًا ينكبّ على مفاهيم يوسّع بها أفق السؤال، كما يعالج قضايا الراهن التي يطرحها سياق الأحداث حينًا آخر، دون إغفال أنّ دريدا منظّر فلسفي، الأمر الذي يعني أنه صانع فاعل للأطر الإبستيمولوجية في الفلسفة المعاصرة، فأين العنصر الاستهامي هنا ؟ قد يكون في قالب الإحاطة ذاته وكأنه نبي العصر الحديث، حد شغفه بالنبوءة كملمح اكتشافي لما هو آت، ومقتبل الفكر ليس خوضا في رجم الغيب، بل هو استحضار الآني في متبلوَر التنظير غدا، بحكم نضج الرؤى ورسو حقائق توقّعتها المفاهيم. المعرفة المسيطرة ادّعاء قد لا تسوّغه انتهاجات البحث الكؤود، غير أن جحود التلقي

لا يمكنه إلغاء المجهود الفكري الإنساني في استكناه الوقائع الماثلة. الاستيهام في نظر دريدا يقاسم المعرفة يدا بيد، هو نصيب التذويت في موضوعية المعرفة، فما بين الأصلي ومتوهَّمه، والواقعي ومتخيَّلُه، والواقع المادي ومتلبَّسه النفسي، توجد صلة تفتقد الوضوح بين ما هو هو موجود بالفعل وما نود وجوده، وهل لهذا الفارق أهمية؟ لقد غاص الفكر الفلسفي في الهوامش، فوجدها أكثر استحقاقا للمركز، هذا ما ننعته بإعادة الاعتبار في إطار ضدية استيهامية، فكيف رسا ضلال المعرفة ردحا من الزمن؟ لعلها مسؤولية تقاسم الأعباء النسقية بين استقطابات الذات، فالكاتب يستوفي نفسه بإمضاءاته، والحدث تحوّلٌ في سير المعرفة يجنح بها نحو الآني فتتعثر خطوات تعميماتها لهذا تم تخليق حفريات السياق، فهي الكاشفة لآفاق الجنوح وطمئنينة الرجوع إلى الجادة. الاشتغال حول المستقطَب المعرفي ينبغي أن يكون تقمّصا علميا لقوانين الاستظهار التي تندرج في منظومة كبرى ينبغي لها أن تكون كونية، لكن هذه الدعوة للقوننة لا ينبغي لها استغفال المعطى الفردي في إبداعيته التي تكيّف اشتغالية القوانين، ولكن أيضا الأخذ بعين الاعتبار المتلقي الذي يتعاطى الفكر الفلسفي وفق التيمة المسيطرة ليضحى أخذه نحو حقول جديدة يتسم بالصعوبة، فتفكيك الأنساق مغامرة غير محسومة العواقب لأنها تُفقِد الثقة في مألوف التناول ولكن أيضا في القول الفلسفي الجانح، وهذا وضع مفارق paradoxale يحكي الاعتباطية l'arbitraire فهل يتأتى الاعتباط للفكر ؟ بغض النظر عن كونه تيمة فلسفية من وراء الستار (ألبير كامو على سبيل المثال) إلا أنّ الأمر يطال هيكلية التشكّل الفكري في معترك التنابز الغيري، ليتنادى السؤال الاعتباري التالي : هل يطمح التفكيك للخلود ؟ وبأية صورة ؟ هل هو إعادة قراءة للموجودات والمتون معا ؟ أما الأولى فتتشكل فلسفة قائمة بذاتها،

أما الثانية فقابلة لرصد مستجداتها، إذ يقر دريدا بقراءة هيرمان كوهين أحد رواد الكانطية الجديدة (هل يقرأ اليهودي اليهوديَ بغرام المتوحّد (ماركس، فرويد، إلخ)، بينما يقرأ الآخرين بتؤدة (هيجل مثلا)؟) ولماذا يركّز في قراءاته على الإلحاحية القاموسية عند علَم سبقه، ألأنه يؤمن بالفعل أن الدال يعكس المدلول أم فقط علامة عنه؟ ومن خلال ارتصاف المفاهيم (بعد حل شفرتها من دوالها) تقام الجمل المفيدة التي تعكس بكر المقولات أو كونها مجرّد إعادات مجانية، ذلك أن متعة اكتشاف الجديد ولو على سبيل التأويل واستحضار صلات مغيّبة أمر حري بالاهتمام من قِبَل فيلسوف مثل دريدا لأن مكتشفَه يجعله ناظما لارتصافات الفكر وليس مجرّد معلق، وعلامة العلم بالعلم فارقة، أي ليست مجرّد قراءة تؤخذ على سبيل إبداء الرأي. هو المهوّس باستقراء الكلمات، فحينما يُسأل عن مسبوق القول، يتصدّى لمجابهة Déjà [1] فهي وإن تغيرت أحوالها بين قبل، وتأكيدية ما تم إنجازه (قد) وهو (أصلا) قد سُجّل مجهودا فلسفيا معتبرا، فإنه (حاليّا) مجال مداولات في إطار إعادة القراءة والتي تعد في حد ذاتها مشروعا (سنشهد ذلك أيضا عند ميشال أونفراي) لاكتشاف ظاهر الفكر (مخلفات ذاكرة صحيحة الوقع والميثاق) وباطنه (ما نضح عن ظلمات اللا وعي) فهي مناسبة لاستطالة الأسئلة إلى الحد الأقصى، «الأجراس» مثال حي عن تلك المساءلات الطافحة، فإعادة القراءة مواجهة مع نص عرفناه ونسعى لتصحيح معارفنا عنه، إذن هي مواجهة الفقيه لعويص مسائله، لذلك يتحدث دريدا عن مفارقة الأثر القرائي paradoxe de l'«effet de lecture» فالذات القارئة بين صعيدين على مستوى التلقي (تمثّل، هضم، ارتشاف، استدماج، امتزاج) أو (إقصاء، تعويق، نبذ) وإقرار أن المعرفة غذاء لنا معه رد

[1] - points de suspension. P 45.

فعل بناءً على قناعات تحصيلية قبْلية، فما هي العوامل الفاعلة في صناعة رد الفعل المعرفي ذاك ؟ يتحدث دريدا عن مجموعة من الآلات، ذات هدير قد نعبر عنها بكونها جهازا، ماكينة، محركا، المهم أنها أداة اشتغال، تأثيرها جهنمي في تكوين القناعة الفكرية التي تبدو لنا معطى تأتّى باستكناه فردي لكنه يقول بغير ذلك، حيث أن هناك آلة الذات التي تشتغل استيعابا وإعادة إنتاج للفكرة، والآلة الاجتماعية السياسية ذات التحكم الحاسم أحيانا، وآلة الطبع بمعاييرها التقنية الاقتصادية في الصنع، والنشر، والتخزين، والآلة الجامعية بأصنافها الخطابية، والاتصالية، وإعادة التشفير، وإعادة التوظيف، والآلة الصحفية، وهي أهم طرائق التسويق والتعريف والتقديم (لفكرة أو لكتاب أو لشخص المؤلّف فتكرس سيطرة الاسم، أو العكس في الإغفال والتجاهل والتحييد وإخمال الذكر) والآلة النظرية (في التخطيط لانتظامات الخطاب، وطرائق انتخاب أو تحييد المفاهيم والكيفيات التصوّرية) كل هذه الماكينات المتطورة تساهم في فكر إعادة القراءة، وتُنتِج حول عناصر الفعل القرائي تكتّلا زبائنيا يُنجح أو يُشل أحد تلك العناصر سواء كان اسما أو عنوانا لكتاب أو مدرسة فكرية أو فنية أو ظاهرة أو تيارا، ويقرّ دريدا أن هذه الماكينات قد تتموقع في مواقف ضدية فتشتغل ضد بعضها وتنشأ مغالبة في صناعة الرأي العام الثقافي. [1] لكن لماذا يورد دريدا كل هذه الميكانيزمات رغم أنه سُئل عن فرديته التخيّرية ومجمل نهايات الرأي التي توصّل إليها؟ هل يريد أن يقول أنني : ليست «أنا» بل «نحن»، وأنّ حكم القيمة مهما اجتهدنا فيه، لن يكون معيارا ذاتيا أبدا بل هو معطى غيري رغما عنا ؟ إنّ اختراقية التفكيك بالفعل لا تقف عند حد، بل هي إغراق في المدارسة السوسيولوجية التي لا تعتمد المعرفة

[1] - points de suspension. P 49.

مضمونا فقط، بل تنبّهنا إلى كونها وسيلة أيضا فيها فاعلون كثُر، يخطّطون ويحاولون وينجحون حينا وأحيانا يفشلون، فهل هناك قوة ذاتية في الفكر تخترق كل هذه الحُجُب، أم أنّ عليه الانخراط في تحالفات أصحاب الشأن والمصالح وأصحاب الغايات في هذا العالم شديد التعقيد؟ وكأن دريدا يقول لنا: لا توجد سلطة واحدة ترهن إشهار الفكر بل سُلَطٌ كثيرة لا سبيل لإنكارها، وهل يكون هذا التحليل – إذا ما أسأنا الظن بدريدا وهو حقنا في إساءة القراءة - هروبا من تحمّل مسؤولية الرأي الفرد؟ هل يخشى دريدا استظهار سابق الفكر الفلسفي وفضله عليه، فكأنه صنيعته؟

يستعيد دريدا معتركه الفلسفي من خلال الحوارات، يذكر بدئيته في التفلسف، حين كان مهتمّا بالفينومينولوجيا، كانت الموضة إن جاز التعبير حين يتعلق الأمر بالفكر، ومرحلة التأسيس في الاهتمام بإشكاليات الوجود ووعي ما قبل العلمي، إعادة قراءة هوسرل لاستئناف المراوحات حول الحقيقة، والعلم، والموضوعية، قضايا تجاور أخرى كالعلاقة بين الفينومينولوجيا والمادية الديالكتيكية، وبعد النضوج اهتم بقضايا الكتابة الشائكة في التنقل بين ارتصافات النوع وما يتجاوز تجريدية الفكر الفلسفي في سيمولاكر التعبير الفني الحر، لذلك تحدث عن تسييج الميتافيزيقا بعنفوان الفكر السائح في ذرى الإبداع أينما حقّق توصيف الظواهر، لذلك رغم انتساب المادية التاريخية للنبوؤة العلمية فإنه حاول رصد الأثر الميتافيزيقي فيها، وكذلك فعل مع التحليل النفسي، خاصة مع «لاكان»، من حيث استيعابه للتقاليد الفلسفية وتمثّلها (نصيب التفلسف في المقاربة البسيكولوجية) [1] وعَوْدا على بدأ، ضمن هذا التموضع بين المواضيع التقليدية والمستجدة، سرى حديث عن صعوبة

[1] - points de suspension. P 86-87. .

نصوص دريدا الفلسفية (لكن هنا مع خصوصية مساءلة صاحب الشأن) دريدا يُرجع ذلك لاختلافيته ومخاصمته للألفة، وأن يكون المرء وسيطا بين العلوم والمعارف (وتلك هي مهمة الفلسفة) يكون مبعثا لغربة التواصل بحكم غرائبية اللغة الموظفة، وقد يكون ذلك طبيعة عن طبيعة، هايدغر على سبيل المثال صعب للغاية خاصة على مستوى بعض المعادلات المستغرقة في الخصوصية الثقافية، ولقد كان دريدا شديد الكلَف بفكره إلى درجة اهتمامه بكل حيثيات الكتابة لديه بما فيها تفاصيل المخطوطات المكتشفة لاحقا، تلك الصلة العارمة بزخم الصعوبة المتعالية لا بد لها أن تورث جنيستها في الذات القارئة، دريدا يقول أنه لا يتعمد ذلك، فهو يمنح مسائله الفلسفية كِفاء ما تطلب من عمق التحرّي، فكيف يُلام على الوصول إلى غياهب «الاختلاف» فقط بتوددات «الأثر» رغم سُجُف اللغة ؟! ولكن أيضا المواقف التي يبديها دريدا تمنحه ألق المفارقات التي تستصعب فويرقاته النسقية، كرفضه رهن الفلسفي بالإدانة السياسية، استغراق الإدانة المؤدلجة للتدليل على نصاعة الفكر تحوج إلى مناقب بحثية فذّة للقيام بذلك، فكيف يمكن تخليص الفكر النيتشوي من تهمة التأسيس غير المقصود للنازية، وكيف يمكن تقييم موقف هايدغر في ظل اتهامه بممالأة نفس النزعة؟ تواشجيته مع فلسفة هوسرل وفاليري تعكس وثاق الثقافة الأوروبية الغليظ وتفسّر بعضا من غموض الفكر الدريدي، لأن معتركه مرتبط بمجموع المقروءات السابقة وتتأسّس عليه، فالأفكار تشكّل نسقا سفليا لعصارة ما ظهر منها، كأننا أمام شفرة سر مفتاحها القراءات السوابق، هذه الممتدة في كل نواحي اهتمامات الثقافة العالمة، لكن يتم استخلاصها فلسفيا كصيغة تأمّلية ممنهجة، ويُسأل دريدا: هل هناك لغة فلسفية؟ أي كيف يتمحض الخطاب التجريدي؟ كيف يمكنه مقاومة الأدبية

la littérarité من حيث هي جمالية تخون المحتوى الجاد للمعنى الفلسفي ؟ يرى دريدا أن المتون مختلفة بالضرورة وليس لمعيار واحد حاكمية توصيفية أو نقدية عليها، ذلك أن القراءة خاضعة لمجموعة رؤى، المتن الفلسفي له أفق انتظار يحاول ألا يخيّبه، جِدّة التناول تحيل على انتظار لمجهول بيان عقلي لا يُدرك أواره إلى حين، ولا يخرج دريدا عن اشتراطات قدمتها نظرية التلقي أو نظرية جاكوبسون في التواصل، إذ كلٌّ لما خُلِق له، فالنص الفلسفي له مريدوه وجمهوره، ومن شعر بغربة قرائية فلأنه غير مهيّأ لتلقّيه كونه خالي الذاكرة من نمط الخطاب وقضاياه وطرائق المعالجة، التصنيفية القبلية تُعين على فهم دوائر المباحثة فلا يتيه صاحبها في أتون الغموض، هذا الذي لا يكون إن تأسست معرفة نوعية يتم تلقيه على ضوئها. يكتب دريدا في ضوء نوع تأليفي لا تجيزه قوانين التصنيف النقدي، لأن ما يسميه البعض اللغة الطبيعية أي لا هي ركيكة ولا فخمة، لا معقّدة ولا سهلة إلخ من الشروط النظرية التي لا يتأتى للصيغة العملية تحقيقها فضلا أن النسبية المسطرة هذه لا يمكن التوافق حولها، ذلك أن مستويات الخطاب تناسبية مع مستويات القراء، فقد يرى قارئ غزير الثقافة النص الدريدي مقبول الأريحية مفهوما، بينما يراه غيره من ذوي النزر التحصيلي اليسير شديدَ الصعوبة، عندئذ تصبح هندسة الطرائق الانكتابية غير ذات موضوع، وتتوزع إكراهات المتن الفلسفي على مستوى التشكيل على أصعدة جمّة منها البيداغوجي والحجاجي والوصفي وتقنيات التبليغ البلاغي وخصوصية التيمة المعالَجة، فضلا عن الأسلوب الذي لا حول للمرء فيه باعتباره مستنطق الذات الطبيعي الذي يتشكّل وفق قوانين الخاصة، فالإشكاليات الفلسفية التي يتم التطرق إليها غير قابلة للشخصنة من حيث بدئية الاهتمام لكن الأمر يختلف في كيفية المعالجة، هنا يتأتّى

الاختلاف في إطار اللغة الفلسفية التي يُقصد بها القاموسية الغالبة في فكر التحليل. يتحدث دريد هنا خاصة عن الفلسفة كتجربة شخصية في التجريد [1].

3- الحق في الفلسفة:

يكتب دريدا الفلسفة، ويأتي فيها بالجديد المعرفي، ويعلّمها أيضا، بيداغوجية الفلسفة جزء منها، فإذا تمأسست نالت الحظوة أو بعضها على مستوى المنتج الثقافي العام، ولكن أيضا على مستوى المؤسسات التعليمية المختلفة، ليتأتى السؤال التربوي المهم؛ كيف ندرّس الفلسفة للأجيال؟ وكيف نخلّق فيهم الاهتمام بالتجريد باعتباره معطى حياتي يصرف الأسئلة إلى منتهاها؟ ما هي الأفكار المتاحة حسب المستوى حتى لا نقع في صعوبة التلقي وتنصرف الناشئة عنها؟ لذا ينبغي الحديث عن البُنى التحتية التي تضمن سيران القول الفلسفي ليستعر لهيب المناقشات التي تُفضي إلى حركية فكرية متفاعلة تسكن المجتمع وتساكنه، يذكر دريدا تجربة الخطاب واللغة الفلسفيين، والأمر ينفتح في ذات الوقت على طرائق التعليم التي تعضدها صناعة الكتاب، فما هي الخصوصية البيداغوجية التي ينبغي أن يتميز بها التجريد؟ الخطوة الأولى، هي تجنيس الفلسفة مع الحقول المعرفية الأخرى، وهو التطرق إلى الجانب التجريدي من الظاهرة في تخصصات تحوج إلى ذلك، وليس شرطا أن المسمى ينبغي أن يكون بعنوان : «مدارسة فلسفية»، يمكن إدراجها على سبيل الاستقطاب في أقسام السوسيولوجيا، والعلوم السياسية، وعلم النفس، والتاريخ، والأدب فيما يتعلق بتاريخ تشكل المناهج النقدية، إلخ أما الجانب

---

[1] - points de suspension. P 255.

القرائي فيقع الاختيار على كتب مستوياتية تأخذ بعين الاعتبار تدرّجات التفوق في الاهتمام بالمجال، الأمر الذي لا ينبغي أن يتقاطع مع السطحية والعرض السخيف، دريدا كان في خلية التفكير الرسمية التي عليها إبداء الرأي في البرامج والطرائق، فكان له أن حكّم ذوق التناول الفلسفي، لاختيار ما يشكّل شغف المقاربة ليس ببعد اللذة ولكن ببعد الاستمتاع لكن مع الانفتاح على النقد، إذ إبداعية ملَكة الفكر النقدي هي غاية الغايات في التعرف الفلسفي، لتكون لرجل المستقبل القدرة الذهنية على ممارسة الفعل المعرفي ليس كمحتوى وحسب – كما أسلفنا ذكره – ولكن كأُطُر حاكمة لأفق العيش الكريم على كل المستويات، وذلك يتم بلوغه بتدريس الفلسفة من خلال ثلاثة مستويات : الزمن البدئي في مختلف المستويات الدراسية، وزمن التكوين حيث تعمق بداغوجيا الانخراط المعرفي - قليلا - في نهاية المرحلة الثانوية، والمستوى العميق أي مرحلة التمكين في الجامعة، تُقدم من خلال وحدات موضوعاتية، مع تطعيمها بمنجزات الأعلام عبر تقديم إشاري قابل للتوسيع، مع اختيار سياقات تعلمية تتميز بالتجدّد [1] تؤطر العملية رؤية تتميز برحابة أفق التقبّل للتنوع الثقافي، من هنا تكثر الاستشهادات les citations الهادفة لتلقي حكمة القول المختزل لتجربة حياتية وثقافية وفكرية تضفي على متلقيها حركية الانبهار التي تؤدي بالضرورة إلى تطلّع قرائي لا يهفت أبدا، في محاولة مستميتة بتحقيق ما يسميه رولان بارث لذّة النص le plaisir du texte فإن حصلت لدى المتلقي يكون قد امتلك ناصية المعرفة أينما حلّت، فهل كان دريدا طموحا حد الانفلات من إكراهات الواقع التعليمي ؟ المهم أنه سعى وأن سعيه سوف يُرى، هو الذي لم يكن يجد مشاحة في إلقاء محاضرة على طلبة الثانويات فضلا عن

[1] - points de suspension. P 341

الجامعات والتجمعات الثقافية الكبرى واللقاءات التلفزيونية الأمر الذي صنع ألق الفلسفة عنده ومن خلاله. ذلك أن دريدا يرى أن المعرفة هي التي صنعته لكثرة الأعلام التي اشتغل على نصوصها وتعبّد في محراب استغراقاتها الفكرية، هو وليد التتابع التناصي ليكون بدوره مجالا متنيا تناصيا، لذلك يقول أن فلسفته تكاد تخلو من المشاريع، التفكيك ليس كذلك، ولا هو نظام معرفي يُرتكن إليه، بل هو آلية لمناقشة المعرفة، وسبرها، والتعقيب على عواهنها، وينكر دريدا – من باب التواضع الكاذب – أن هناك فلسفة دريدية ولا حتى رسالة يراد لها التبليغ تكون في صالح الإنسانية جمعاء، فهل هناك «عبرة» دريدية باعتبارها خلاصة حِكَمية من تجربة عريضة في التأليف ؟ يقول دريدا : «لا» لكن المتأمِّل الحصيف يدرك أن المنجز الدريدي برمّته عبرة فلسفية قويمة.

هذا المنجز يلخصه دريدا في انتقال السؤال، فكانت كتبه حلقات؛ إن كانت نقدا، تكون قد شكلت نظاما فكريا في كيفية رسم الرؤى الفلسفية، وهو نظام مفتوح على مساهمات شارك فيها سابقوه بإثارة ما لم يبثّوا فيه ولو يُفصِّلوا، هو نظام لعبي ترك فراغات تكون مجالا تداوليا لمن يأتي بعده، يقول دريدا أنها هي التي تمنح النص خصوصيته، لأنها تسمح لقارئها ليكملها باعتبارها فجوات نسقية، فيكون بذلك قد شارك في معمار النص، التأليف عنده عملية نصية تندرج بين دفّتين، ذاك معنى كتاب، هذا الذي لا تنبغي مقارعته إلا بين الأسطر، فلا تنفع معه القراءة الخطية، وكل كتاب اكتمل نموّه، إلا واحتوى جرثومة زرعٍ جديد ينتظر فرصة الانبثاق، ذلك هو حافز الكتاب التالي، فإذا ما كان الكتاب نتيجة طلب هيئة معينة لدار نشر مثلا، فلأنّ ذلك لاقى استعدادا قبْليا وقد امتلك أدوات تنفيذه وإخراجه، فما لم يتم استيفائه من قضايا

ونالت أسف الفوت، فإن الكتاب الموالي هو الذي يعالجها، لذلك نلاحظ ذلك التواشج بين «علم الكتابة» De la grammatologie و«الكتابة والاختلاف» ليس بطابع التكرار ولكن بطابع الاستئناف، أحب كتبه إليه «الصوت والظاهرة» لقناعة ذهنية وليس عن تماهي عاطفي، حيث يُستعرَض تاريخ الميتافيزيقا الغربية اتجاه الكتابة واللغة، علائقية الصوت بتاريخينيته وكقيمة حضور لمعنى الوعي، هذا التأليف كله عبارة عن مقدمة طويلة جدا لما يراد أن يُحبَّر ولم يُكتَب بعد، فحين يكتب دريدا يستشهد كثيرا بأمثال روسو وآرتو وباتاي، وغيرهم، حتى لا نكاد نميز تعليقاته عن متونهم المبثوثة في كتبه، مما يعكس العلاقة الملتبسة بين ما هو فلسفي صرف وما كان شبيها به بآليات تعبيرية مجانسة وموازية، فهل فتح دريدا أبوابا مغلقة، أم أعاد واستعاد ؟ من هنا تتأتى ضرورة إعادة قراءته، دريدا الذي رأى أنه سيُنسى بعد موته ولا تبقى سوى كتبه شاهدة على مروره في سماوات الفكر الخلاق، لكنه رأى أنه سوف يُكتشف في زمن بعيد آت لم يحدّده، لأنه لم يُقرأ جيدا لحد الآن، ولم تُدرَك مراميه إلى اليوم [1] فهل يُعقل أن يقول دريدا هذا رغم الدراسات التي لا تُعد ولا تُحصى حول أعماله في جل اللغات الحية؟ ذلك لأن أولية الفكر لديه سرمدية، ومقاربة أعماله سادها اللغط وسوء الفهم حسبه، رغم عدّه من قِبَل الكثير من مؤرخي الفكر بأنه من أكبر وأمجد العقول في القرن العشرين، لأنه آمن أن كل تصادم بين الثنائيات سيؤدّي إلى تشظي متعدّد تنشأ على إثره صيرورة تفكّرية لا بد أن تُغفِل عنصرا على الأقل هو المغيّب في خضم الاستيجاد الذي تناله المقولات الحاضرة، وفي تحليله للماركسية وجد أن الجانب المغيّب هو

[1] - Apprendre à vivre enfin. Jacques Derrida. Entretien avec Jean Birnbaum. Galilée. Paris. 2005. P 34

تمثيل البروليتاريا للجانب السياسي، فالحاضر هو وعي الانتماء البروليتاري الذي غاب كممارسة، فذاك هو هامش تفكرية مستقبلية فاحصة للعناصر المحيَّدة التي سيتم إبرازها، وإذا كان دريدا مهوسا بالهوامش باعتبارها نتاج تسلط الفكر المتنفِّذ، ليصبح الواقع المنشود إستعادتُها إلى المركز، فإن فكر دريدا ذاته يحتوي على هامش ينبغي استكناهه. لقد قدّم دريدا نقدا قويا لميتافيزيقا الحضور، التي تحمل عزاء الزمن الحاضر وكل حياة لا تحمل معها حركة الاختلاف، فهو يسائل رهانات الحاضر التي تكرِّس فاعلية الزمن وعدم تماهيه مع الغياب. فلا يمكن تحليل فكر دريدا بناءًا على قاعدة مسبّقة، فهل يمتهن المخاتلة حد عدم التنبؤ بمدى وصول طروحاته؟ الاختلاف لديه غير قابل للتوصيف الهوياتي، معطى حربائي لا يقر له قرار، ولكنه يتجسد ببعض أعراضه؛ منطق المباعدة، فقد دارس ماركس ولكنه استنفذه في مسألة الإيديولوجيات التي تُعد علامة العمى في عدم التوافق مع الواقع والمدرك العقلي، اللا توافق هذا هو الذي تتشكّل على أديمه معظم الأفكار السائرة حول علائق الإنسان والعالم في إطار مسار مشوّه، دريدا إذن يستلّ المعطى الإيديولوجي من المدّعى التنظيري الماركسي ويكشفه، فهل كان يعي ماركس زخمه المؤدلج الذي يطعّم نبوءاته اللاواقعية؟ فلم ندرك نحن المرحلة الشيوعية المطلقة، ولم يتنبأ هو بانكفاء الدولة الشيوعية إلى ليبرالية متوحشة كما هو عالم اليوم، ورغم أن هذا لم ينل من عزم الإرادة الماركسية في التحقق لأن أسباب الفشل تُعزى لكيفية التطبيق الخاطئة التي تمت وفق النموذج الستاليني، وهل كانت ستنجح لو قُدِّر لها النموذج التروتسكي ؟ هذه ليست فرضية حلم، بل هي فرضية إمكان، لذلك تفرعت الماركسية فكريا إلى شظايا تمذهبات دائمة الاجتهاد في تخليق صيغ اجتماعية في أنماطها المثلى، هكذا

تتّسع مآلات التأويل، المنبثق من لغة غير مكتملة الفحوى تبحث عن نفسها في غور عمق فكرها فلا تصل، علاماته فضل معنى يدركه من مارس تفكيكا غير متشبّث بمسبوق تعلّق زمكاني أبلته كلاسيكية التوقّع والاحتساب الذي لا يفضي إلى شيء.

الفصل الرابع:
جيل دولوز: حوار الأجيال

كيف ينظر الجيل الجديد هذا إلى منزلة الرواد، وأبرزهم جيل دولوز، الذي تصف «هالبيرن» نصوصه أنها «لا نمطية»، متنوعة التيمة، لا تسلم نفسها بسهولة، تستظهر الحقول المعرفية بعد التفقه بتفاصيلها، فتأخذ بيدنا إلى عمقها، ولا يمكن التنبؤ بوجهتها، فكيف لنا بتصنيفها، هل هذا ما يمثل ثقله الجاذب؟ أنه تمنّعَ من أن تحتكره الفلسفة، وتوسع في استكناه ما وراءها، أم أنه منحها وظائف التحلي بالتقصي الذي تميزت به العلوم الاجتماعية؟ فهو فيلسوف غير تقليدي، لكن لا يقال عنه عالم نفس أو اجتماع كما رأينا مع إدغار موران أو فوكو، رغم أنه استظهر كل أسرار التخصصات الموازية، وحايث نظرياتها، وجدّد في إهاب تناولها، لكن «هالبيرن» تصفه بالفيلسوف الفنان، والفنان كما نعلم بوهيمي يصعب التنبّؤ بخطواته القادمات، فهو لا يتبع الموجة، ولكنه يتخلّقها، إذ في زخم الاهتمام الكاسح بالهاءات الثلاثة (هيجل، هوسرل، وهايدغر) منح هو اهتمامه لهيوم، نيتشه، وخاصة سبينوزا الذي احتفى به بمؤلَّفيْن عتيدَيْن، لكن «هالبيرن» تعزف على لحن البدايات، وتقول أن دولوز شحذ أسلحته اللا منهجية ليؤسس (أو يبدع) المفاهيم وينطلق مسوّقا لفلسفته الخاصة، وإمعانا في تجسيد المعنى، تقول أنه ليس من السهل إعلان الألوان، وتستشهد بفان جوخ وبول غوغان في احترامهما لقداسة الألوان، ذاك حرَمٌ يصعب ولوجه، فما أصعب أن تعلن مشروعك من البداية ! اجتراح المصطلحات له اشتغال قبْلي مضني، إذ لا بد من التأريخ للفلسفة،

فكان أن قدّمَ لوحات فكرية تتمازج فيها الألوان حتى بصيغ السرد «فرانسيس باكون، مارسل بروست، فرانتز كافكا، باستخلاص جوهر الحدث، أي الفكر الذي يقف وراءه، يبدع المفهوم ليؤسس به «لما هو آت»؛ le devenir الذي يُترجَم عادة بالصيرورة، ولكنه لدى دولوز يتخذ معنى تشرّب من بعض الخصوصية الدولوزية في الطرح، فلسفته التعددية استهلها بكتابين : «منطق المعنى» (الذي أثبتنا أربعا من سلاسله) و«الاختلاف والتكرار»، اللذَيْن قال فوكو عنهما «بهما سيكون العصر دولوزيا» بل واعتبرهما أهم كتابين في القرن العشرين. فهالبيرن لا تؤرخ للتجربة الدولوزية بقدر ما تعبّر عن انبهارها بأصالة المشروع وضخامته، فلا تملك في محراب هذا العظيم سوى تعبّده، فهل سنرى منها نقدا لطروحات دولوز كما فعلت مع فوكو ودريدا ؟ ننتظر ونرى ...

دولوز استأنف اللا نمطية بالتعدد وتقبّل الرؤى المغايرة، فلسفة تفكّر في الحدث وتعتبره مادة الفكر الذي يحلّل أفق الزمكانية المتمنّعة، وحينما علم أن مقارباته أقرب إلى التنضيد الأكاديمي، غيّر الطريقة، وشرّع انتهاج الفكر المشارك، فكان لقاؤه مع فيليكس غاتاري مصيريا لنوع التمثل التجريدي الذي ارتآه مناسبا لفلسفة مستقبلية تخاطب الجماهير في القضايا التي تقض مضجعها ولكن باستثمار كل ذرة تتيحها جِدّة المعرفة.[1] هذه رؤية هالبيرن، لكننا يمكن أن نمايزها في زاوية التقييم دون أن نخالفها في أساسات التجربة الدولوزية؛ حيث " قارب دولوز الفلسفة من زاوية جديدة كليا: أكد أن الفلسفة ليست تأمّلا، وأن لا شأن لها مع التجريد، وأنها تسعى إلى أن يكون لها الدور في إبداع أساليب حياة جديدة ... ليس لدى الفلسفة أي امتياز على أشكال الفكر الأخرى .. إن استبداله الفلاسفة الكلاسيكيين المألوفين في تاريخ الفلسفة

[1] - Pensées rebelles. P 138.

بآخرين عُرفوا بأساليبهم المغايرة للسائد (سبينوزا – نيتشه – برغسون) يعود إلى أنه أراد التفكير على نحو مغاير، وليؤكد موقفه المندّد دوما بالصورة الدوغمائية للفكر من خلال صورة جديدة، وليصيغ بالمقابل تصوّرا جديدا للفلسفة، وقد وضع لهذا مصطلح " محايثة " immanence أي شيّد فضاءا فكريا حيث لا وجود لعناصر مجاوزة، أي لمقولات عليا تسيطر على الأشياء وتُنظّمها، كالواحد، والخير، والله، والعقل، والذات الفاعلة ... إن أصالة فكر دولوز تعود إل تفسير شروط الجِدّة .. من خلال مفاهيم كالكثرة والفردنة والصيرورة والافتراضي"[1] هذه الزوايا المتحدَّث عنها والتي تبدو كتجديد «ضمن صيروري» بدا لأوّل وهلة لا يتجاوز إبداعية الفلسفة في تناول متجدّد يباعد الموروث بقدْر من التحول النوعي في التفلسف، ولكن حقيقة المسعى كان تحوّلا جذريا في التعاطي الذي لم يعد فلسفيا بقدر ما أصبح معرفيا بسمت واقعي، يُحيي موات الواقع بجعله محور الفكر في متسماه اليومي، هذا الانفتاح الذي كان يبدو في الماضي متماهيا مع التفاهة، أصبح اليوم موضة يمتح من اهتمامات راهنة ستؤدي بالضرورة – إن لم يغير التفلسف وجهته – إلى تمسك الناس بالفلسفة، ولعلّ إبداعية المفاهيم ذاتها تحتم الخوض فيما لم يخض فيه الأولون، لكن حينما يجرّد دولوز الفلسفة من أي امتياز رغم أنها أم العلوم سيجعلها في مقام المنافسة مع علم الاجتماع وعلم نفس والأنثروبولوجيا وغيرها رغم أن هذا سيجعلها في المتناول العام للقارئة العريضة، لكن هذا سيفتح أبواب التساؤل عن الوظائف التي يجب أن تضطلع بها هذه الأشكال المعرفية،

[1] - الاختلاف والتكرار. جيل دولوز. ت وفاء شعبان. المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 . 2009 . ص 11

ألم يعد للفلسفة وظيفة تجريدية ؟! ألا يجعل هذا التوجه الفلسفة مجرّد رد فعل للأحداث الراهنة الماثلة والطارئة؟ ألا يجرّدها من سبق قيادة الاجتهادات الفكرية حول مصير الإنسان عبر مساءلة خياراته؟ أم أنّ جدة التمظهرات الثقافية هي التي فرضت هذا التغير الجذري في مقاربة الأشياء وذلك لملء فراغات الرصد الثقافي للظواهر المتجددة، لذلك أقام دولوز معمار التفاكر في السينما والفن ببعد الفهم والاستغراق، إذ "أراد دولوز إنشاء الجديد، أي طريقة تفكير جديدة، حيث لا يبحث عن أصول ولكن أخذ الأشياء من الوسط حيث تنمو، ولم يهتم دولوز بالأبدي، وحصر تفكيره بتشكل الجديد وظهور ما يسميه فوكو "الراهنية" l'actuel وذلك برفض خط التحليل والنظرة الفلسفيين اللذين يمران بالبداية والماهيات والأصل والغاية والكلي والكليات.. الخ ورجّح منظورا آخر، يتابع منه الأحداث والفرادات في صيرورة، إنّ ظهور الجديد تطلّب أيضا البحث في سياقات الأفعال التي تسحق الكمونيات المبدعة من أجل هدمها" [1].

وهذا تحدي جديد في الوعي بالعالم المحيط الذي يؤسَّس له بثنائية الجدوى وعدم الجدوى، ولقد أدرك دولوز سمة العصر العامة وهي التسارع من جهة، والفكر البراغماتي الذرائعي الذي خرج عن إهاب التمذهب وأضحى نمطا حياتيا يقارب الأشياء بجدوى السعي، إذن الراهنية أن تفتح عينيك على ما حولك لأنه جديد أيضا بالتوصيف والتعريف والتحديد والاختراق لمعرفة كنهه وماهية دوره المنوط به في ماثلية الأحداث، لهذا "كرر دولوز في قراءته لكل فيلسوف رفضه للأشكال التقليدية الموجودة مسبقا للذات والموضوع ، للوعي

[1] - الاختلاف والتكرار. ص 12.

والعالم، وسعى إلى إقصاء المجاوزة لصالح تقسيم مسطّح لتجربة محضة وبلا ذات ، انطلاقا منه يحضر الوجود تحت محيطات جديدة" [1].

1- في إبداعية الاجتراحات:

على أنّ التجديد لا يعني الإلغاء وتجاوز المنجز الفلسفي التالد، وقد أعاد دولوز الاعتبار إلى الرواقيين على سبيل المثال واعتبرهم حداثيين على نحو ما من حيث صحة المقاربة الحياتية للزمن وتصوراتهم للسطح وميكانيزمات تشققاته المفضية إلى عمق خليط، يطعّم ذلك باجتهادات لاكان ونظريات فرويد المنفتح على التمثل الأسطوري، إذ يعيد دولوز نفسه إعادة تفسير السلوك الإنساني كما يتم إعادة تخليقه في الفنون من خلال الأسطورة في مصنّفه «ضد أوديب» على سبيل المثال. ولعلّ ما يبهر دولوز دائما هو ذلك الخروج عن التقليد أي باستحداث الفعالية الفلسفية في غير موضعها المعهود، من هنا كان إعجابه بنيتشه، ذاك المتفوّق في طروحات تمتح من شروخات الشخصنة (المرض على سبيل المثال) وعرض جدل الذات عبر معادل موضوعي (هنا زراديشت)، فلم يكن لدولوز أن يرتكن إلى الدعة الفكرية من دون نزوع تحرري نحو المستقبل بتفكّرات الأمس الإغريقي، ببعد التعاطي وإعادة النظر وإعادة التأسيس، هذا التشكيل الدوري للوعي يُعَد بصورة ما اختبارا لأركيولوجية المعرفة، هذه التي ترتكس مقروءا على مقروء، وبينهما يتشكل معمار الانكتاب، فكيف يتوفر ذلك التأثير الطاغي من خلال منطق التهيئة لموات الفكر ليلعب دوره من جديد، إذ "تنطلق فكرة الجدة عند دولوز في

---

[1] - الاختلاف والتكرار. ص 12.

تعريفه الفلسفة بفن إبداع المفاهيم، وهكذا نتعرف إلى الفيلسوف بالمفاهيم، وبنقص المفاهيم، فنعرف ما هي المفاهيم غير القابلة للحياة والعشوائية والمتقلبة التي لا تصمد لحظة، وتلك التي تكون – على العكس من ذلك – مصنوعة جيدا وتشهد ربما على إبداع مقلق وخطر"[1] فكيف كانت تلك الإحيائية المشهودة بأدوات التغيير الذي يسعى إلى تثوير المعرفة ؟ فطرح الجزئيات المتقادمة خاضع لمنطق استبدالي بحركية النفي والإثبات، تهشيم المفاهيم من جهة ليس عبر هشاشة إلغائها، بل بتحريك حدود وظائفها لصنع المغايرة المفاهيمية، والسعي دوما لامتلاك سياقات جديدة، واستحداث طفرات مفهومية تكون بمثابة الكشف المحرك للفلسفات الجديدة وكأنّ دولوز يطرح تلك الصيغة المعروفة المجهولة في ذات الوقت، وهي التفكير بمفاهيم غيرية وتذويتها دون التنكر لها ولا وأدها، بل بإعادة تشغيلها فيما لم تُخلق له عبر التطويع الممنهج لقناعاتها المتمنّعة، حيث "أخذ دولوز على الفلاسفة أنهم لم ينشغلوا بشكل كاف بطبيعة المفهوم بما هو واقع فلسفي، بل فضلوا اعتباره معرفة أو تمثلا معطيين، يفسّران بملكات قادرة على تشكيله (التجريد أو التعميم) أو استعماله .. ورأى أن المفهوم لا يُعطَى بل يُبدَع، ويتعلق إبداع المفهوم بنشاط إبداعي حر يطرح نفسه في ذاته بشكل مستقل" [2] فهل هذا يعني وجوب التخلي عن الأثر والتراث الفلسفيين كرصيد انساني ؟ ولا يمكن أن تكون دعوة دولوز على هذا الشكل ولكن تفعيل الفكري حتى ما كان رصيدا معرفيا أو اجتهاديا يجب أن يترك المجال للتجريب ونعني به اختبار صدق المقولات على الواقع أو انطلاقا منه، لنشهد تغيّرا في وظائف القول الفلسفي، وذلك بالتوسّع

[1] - الاختلاف والتكرار. ص 13.

[2] - الاختلاف والتكرار. ص 15.

نحو مجالات معرفية موازية وإعادة تدويرها، فلم يكن ليدير ظهره لعمق المعرفة الأدبية والفنية والتي نعتقد أنها معجمة ولكنها تمارس فعل التفلسف على طريقتها، الأمر الذي يحوج إلى استدرار الدلالة منها على وجه استحلاب المعنى في تحققه الماورائي بيقين الوصول إلى تجريد فقد مسمّاه وبقي أثره الذي يُستشف من ما لم نعهد، أي توصيفات غير مسبوقة تسرد المتراكم وتتخيّر النوعي لصالح رسكلة ذات شأن حيث "يجب أن يكون كتاب الفلسفة في ناحية منه، نوعا خاصا جدا من الرواية البوليسية، وفي ناحية أخرى ضربا من الخيال العلمي، ونعني بالرواية البوليسية أن على المفاهيم أن تتدخل في منطقة حضور لحل محلي، وتتغير هي نفسها مع المشكلات، وتمتلك دوائر نفوذ." [1]

وتلك هي الوظائف الجديدة المناطة بالتفلسف، ولا ينبئك مثل خبير (ونعني به هنا دولوز) الذي لا يني في المحاولة والتجاوز نحو آفاق تدهشنا، وهي أن نسند للفكر مبدأ التحري عن الواقع بكل حيثياته، ومحاولة استيعاب مفاهيمي لها دون الوقوع في خطيئة المغالطة التي تعني بالضرورة تجنّب مهاترات الميتافيزيقا والولوج المباشر في القضايا التي طرحها العلم التجريبي المعاصر، فلتكن الفلسفة إذن باعتبارها رصدا هي ابستيمولوجيا الوجهات الجديدة، قدرتها التنبئية ليست صدفية لكنها مؤسسة على قراءة إرهاصية بمعطيات واقعية، كذا ينفتح التفلسف على المستقبليات، ويمتنع عن احتكار جوامع المعرفة، فتستقل حقوله البحثية، وذاك ما سنباحثه بالتفصيل في متعلقات الفلسفة الجديدة ومدى تواشجها مع سوسيولوجيا التجريب، إذ "هذا هو سر التجريبية، ليست التجريبية اطلاقا رد فعل ضد المفاهيم، ولا هي مجرد دعوة إلى التجربة المعيشة، إنما تسعى على العكس من ذلك إلى إبداع المفاهيم الأكثر

[1] - الاختلاف والتكرار. ص 40.

جنونا .. تعامل المفهوم كموضوع لقاء، وك (هنا – الآن) .. أن أصنع مفاهيمي وأعيد صنعها وأهدمها، انطلاقا من أفق متحرك، ومن مركز مزاح دوما عن مركزه، ومن محيط متنقل دوما يكرّرها ويخالف بينها" [1] ودولوز في هذا المقام لا يعبّر عن طموح شخصي من باب تضخم الذات المتفلسفة لتحويل مسار الفلسفة، ولكنه يعبر أكثر عن معطى لغوي كما وصفته اللسانيات الحديثة : الهدم وإعادة البناء كما قررته جوليا كريستيفا وجاك دريدا ، أي كيفية من كيفيات اشتغال اللغة من الداخل، لتضحى دعوة دولوز تتمثل - لمن فقه فهمها - في إحلال الفلسفة في طبيعة اللغة وتصبح صياغة المفاهيم اجتراحا لتوصيف المجرّدات دون أي نوع من التصنّع، بل طبيعة تعبيرية تخدم الآني وتجرّد نفسها – إجرائيا فقط من التراكم المعرفي التاريخاني – وفق مبدأ التناول، ذلك أن الإشكاليات الحقيقية هي التي تتحدى، وتتبدّى كمشكلة تؤرق الفكر ليجتهد في حلّها، والبحث في خضم تاريخ الفلسفة ما هو إلا محاولة بحث حثيثة عن القياس، أو كيفية تعامل الميتافيزيقا مع قضايا مشابهة في الشكل أو المضمون، هنا تتهافت الشرعية المنطقية التي تنتهج التفلسف باعتباره كينونة ماضوية، فالفلسفة زمن دولوز اشتعل أوارها في خضم زخم تنظيري لا مثيل له في مجالات الأنثروبولوجيا وعلوم اللغة والنقد الأدبي والتطبيقات التقنية المذهلة والثورة الالكترونية التي تزحف لتغيير مفهومي الزمان والمكان والصلات الإنسانية بشكل عام، ورغم رفض دولوز أن تكون الفلسفة متطفّلة على مجالات علمية محددة وتشتغل بها، إلا أنها لا يمكنها الإفلات من تأثير الجو العام لذلك الزخم المتماوج بالرؤى التي تتجاوز بعضها البعض كل حين، هذه الحينية تخلّف المراجعة الإيبستيمولوجية وتغيير وجهة الفكر، فلجأ دولوز إلى

[1] - الاختلاف والتكرار. ص 41.

مقاربات تتهرب من الدوغمائية لفسح المجال لحياة الفلسفة وانقاذها من موت ذاتي تتحول فيه إلى رجع للصدى، صدى العلوم الجديدة والتخصصات الدقيقة التي أنشأت مدى تخييليا يسبقها بمسافات يحدد لها مسارات بحثها وذلك تحييد لمجالات الفلسفة التي اعتادت أن تسبح في مياهها دون منازع، "فالبحث عن وسائل تعبير فلسفية جديدة افتتحه نيتشه، وتجب متابعته اليوم نسبة إلى تجديد بعض الفنون الأخرى، كالمسرح أو السينما .. يمكننا منذ الآن أن نطرح سؤال استعمال تاريخ الفلسفة ... أن يلعب دورا مماثلا نوعا ما لدور الكولاج (collage) في الرسم، وتاريخ الفلسفة هو إعادة إنتاج الفلسفة عينها.. ويجب التوصل إلى رواية كتاب واقعي عن الفلسفة الماضية كما لو أنه كتاب خيالي ومختلف، على عروض تاريخ الفلسفة أن تمثّل ضربا من إبطاء النص أو تجميده أو تثبيته، ليس فقط النص الذي تعود إليه، بل أيضا النص الذي تندمج فيه. وإن كانت تمتلك وجودا مزدوجا، وتمتلك بمثابة مثل أعلى مزدوج، التكرار المحض للنص القديم والنص الراهن، المتداخلين الواحد في الآخر، لهذا كان علينا من أجل مقاربة هذا الوجود المزدوج أن ندمج الملاحظات التاريخية في نصنا نفسه" [1] وحين يشبّه دولوز دور تاريخ الفلسفة المأمول بالكولاج فهذا له دلالات عدة منها أن الكولاج أصبح أداة تعبيرية ما بعد حداثية في الرسم، فما هي الآفاق ما بعد الحداثية في التفلسف؟ ليس على المستوى الفكري وكيفية تناول الموضوعات وإنما كيف سيتم التوظيف الجديد للتراكم الفلسفي القديم وإعادة قراءته وفق منظورات جديدة، كما أن الكولاج هو تجاور مجموعة نصوص على صفحة واحدة دون رابط ظاهر بينها باستثناء الفضاء الذي يجمعها، وهذا التمثيل من دولوز يبتغي تجريد الفلسفة من ثقل

[1] - الاختلاف والتكرار. ص 43. 44.

تاريخينيتها، فكل اجتهاد فلسفي مهما تقادم إلا ويمكن أن يكون نافذة للاختلاف، أي إعادة اكتشافه وإقامة حوار معه كنص مجرّد من التأويلات والتصنيفات الشارحته التي تلته زمنيا، مما يحرر النص الفلسفي بشكل مطلق من أية دلالة تكرّست عبر التاريخ، فالمجهود الفلسفي دائما حينما تتم العودة إليه ذاكراتيا يكون ذلك باحلاله ضمن تيارات وانتماءات تعمي البصيرة عن استخراج مكنوناته وتكبّل حرية الطروحات الجديدة وتحول دون قراءتها له، هذا حين نعلم أن دعوة جيل دولوز هذه قد وجدت من يلتزم بها من الفلاسفة المعاصرين كميشال أونفراي الذي أعاد تخليق صورة جديدة عن نيتشه وكامو ومن قبلهم الفلاسفة اليونانيون عبر تحويل طروحاتهم وعصرنتها على ما استجد من إشكاليات، ذلك أن دولوز بأمثلته المستقاة عن دون كيشوت وبورخيص يريد أن يركّز على إعادة النظر لتاريخ الفلسفة عبر التحوير والتحويل لمجمل المقاربات المعتمدة أصلا على تغيير السياقات، وكأنه يطرح خاصية إعادة الكتابة وجِدّة طرحها من وجهة نظر تناصية، فإعادة الكتابة كمصطلح تبتغي الإعادة (التكرار بمفهوم دولوز) بشكل جزئي أو كلي وذلك بالفصل بين الذات والوظيفة، حتى ولو تكرر بالحرف إذ ستختلف وظيفته من حيث موقعه الجديد في سياق التلقي سواء كان جزئية نصية أو عمل متكامل، إذ يمتد مفهوم النص من النص المصغّر micro texte إلى النص الممتد macro texte وكلها تتعرض إلى التطويع حينما تتمحض رسالةً خطابية تتأثر بمحيطها الذي تسري فيه من المرسل، وظروف إرسالة إلى المتلقي، وظروف تلقيه، وهكذا نجد ذات النص يختلف من توظيف إلى آخر ، فإبطاء النص قراءةٌ، والتجميد قراءةٌ، والتثبيت قراءة، والمجموع قراءة ثلاثية الأبعاد يصبح النص بها مجسّم دلالي يُرى من زوايا عدة، لكن لماذا تبدو دعوة دولوز وكأنها تعرِّف المعروف حين

نعي أن أصل التفلسف هو مقاومة المسلمات، وإثارة الأسئلة، والثورة على المهادنات، ومعاكسة المتفق عليه، وتفتيت المجموع وجمع المفتّت، ألا يعني ذلك أن دولوز وهو في خضم الدعوة إلى التجديد، يمارس التفلسف في حده الأقصى كما كان كلاسيكيا يُمارَس ولا يزال ؟ ونحن إذ نتناول مشروع دولوز التحويلي الاستنزالي للفلسفة من برجها العاجي لتنفتح على حيثيات الواقع إنما لنتناول كل آفاق التفلسف الجديد رصدا وشرحا وتتبعا لما تبع ذلك الفكر من تجديد، من هنا تكون الفلسفة الدولوزية بجديدها الأنطولوجي خير توطئة لما نعتزم مداخلته من شؤون العالم بعزم طرح الأسئلة المحرجة.

إذا ما تناولنا المنجز الدولوزي برمّته برؤية تقييمية باعتباره معرفة تجدّد ذاتها بأدواتها الخاصة، أي بآليات اختراق منهجي نعتبرها استراتيجية فكرية متكاملة نعنونها؛ «المعرفة الدولوزية وإبداع المفاهيم» والتي تحدد لنا رحلة الفكر الدولوزي في استنطاقاته للنصوص الغيرية ومن ثمّ التأسيس لمقام فلسفي يتميز بخصوصية التناول المعتمد أساسا على وعي المعرفة من خلال الاستغراق التفصيلي في أتون الحقول الموازية، ولا بد لنا في هذا الموضع أن نتناول بالتفصيل هذه الاستعدادات التي رست في علم النفس psychologie والطب النفسي psychiatrie وطب الأعصاب neurologie وهي تخصصات كما نعلم تجريبية علمية صرفة، فكيف اخترقها الفكر الدولوزي ورسم دوائر التساؤلات حولها ؟ تلك هي بعض وظائف التناول في الفلسفة المتجددة التي يبشّر بها دولوز لتتوسع عند الكثير ممن تلاه من المتفلسفة المتخصصين كما سنعرفه في الفصول التالية، وكأننا بصدد الانتقال مع دولوز من الفكر إلى غياهب التهويمات النفسية، بمعاضدة التشفيع السيري يباحثها دولوز في مختلف النصوص الناضحة بتأشيره المغرق في المصطلحات المتخصصة،

فكيف يشتغل الفكر الدولوزي الذي تغرّب عن هواجسه الأولى حين ينحو منحى معرفة الذات قبل الوظيفة، فأين هو دولوز من وعي المعرفة؟ ورهانها؟ وكيف عقد العزم أن يكون صنيعتها؟ وكيف أنشأ تلك الفواصل الإبستيمولوجية لمباغتة العلم باستنتاجاته التي جانست التماهي الموضوعاتي فكانها أو كانته، وللحديث بقية:

ألف دولوز تصنيفية فكرية خاصة دعاها بالسلاسل [1] ولقد اخترنا نزرا منها فأوردناها مثالا على ثقل المسعى الدولوزي في استظهار آخر ما استجد من التنظير على المستوى النفسي العصبي، لندلّل حركية الفكر وتحوله الجذري في تبني مستظهرات العلم من دون استحداث تلك المسافة الفارقة التي تفصل الفيلسوف عن عالم النفس أو الطبيب، الأمر الذي لا يعني بالمطلق الجانب الممارس، ولكنها فقط المعرفة باعتبارها متناول ظاهراتي لشؤون النفس والفعل السلوكي المرتبط أصلا بنظريات تراوح أسباب برهنتها، المتناوَل إذن هي : السلاسل : المفهوم والطريقة، وسنشهد عبرها كيف تتحوّل الفلسفة إلى لغة تخصص، ولكنها لا تغادر مهمتها قط في التقييم الدوري للفعل المعرفي، وحين تتخصص اللغة نباحثها إلى أي فرع معرفي تنتمي ؟، ذلك أنّ مغالطة الانتماء قد تشكل مشكلة كبيرة من شأنها تضليل النخبة القارئة والمهتمة بمجال التصنيف، إذ تبدو التيمة من نصيب علم النفس، فإذا بها أدخل في علم الاجتماع، والعكس صحيح أيضا، بل إنّ هناك تقاسم المهام أيضا .. فالتمظهر فلسفي، والإحصائيات تحيل على الاقتصاد الاجتماعي بينما أساسها المفصلي نفسي، ولنا في الاستيهام (الذي سنتناوله بعد وهلة) عبرة، فلا ينبغي الارتكان إلى التمظهر الأول، بل ينبغي الولوج إلى مختبر التحليل لنعلم إلى أية وجهة تتجه

[1] - Logique du sens. Gilles Deleuze. Minuit. Paris. 1969.

الدراسة؟ ولقد حبّر دولوز أربعا وثلاثين سلسلة، أخذنا منها أربعا علامة على التحول الصرف نحو ممارسة معرفية سنفصّل القول في نعتها.. هذه التي خرجت عن إهاب الفلسفة وتمحضت دراسة نفسية ولم تعرف كيف تعود إليه، ولا ندّعي أن دولوز هو مبتدأ التحول ولكنه الأكثر فاعلية في ملامسة حقول معرفية استغرقها واستغرقته حد التماهي مع طروحاتها التي لا تُستثمَر استنتاجا ابستيمولوجيا إلا فلسفيا، هكذا كانت الصيغة التفصيلية للمبادءة الدولوزية:

2- دولوزوالتحليل النفسي؛ مجال مدارسة اجتماعية:

أ- الاستيهام:

"الاستيهام له ثلاث مزايا أساسية:

- لا يمثل فعلا ولا انفعالا، بل نتيجة لفعل وانفعال، أي حدث خالص. السؤال: أحداث كهذه، هل هي حقيقية أم خيالية؟ ربما لم يُطرح السؤال بشكل جيد، فالتمييز لا يُطرح بين الخيالي والحقيقي، بل بين الحدث كحدث، ووضعية الأشياء الحسّية التي تناكفه والتي يتحققه فيها. الأحداث تُعتبر تأثيرات (هكذا «تأثير» الخصي، «تأثير» موت الأب ...) لكن تحديدا باعتبارها تأثيرات، ينبغي عليها أن ترتبط بعلل ليست فقط باطنية التطور بل خارجية المنشأ، وضعية أشياء حقيقية، أفعال تمّت ممارستها عملياً، انفعالات وتأمّلات تحققت واقعا. لهذا فرويد على حق حين يحافظ على حقوق الواقع في إنتاج الاستيهامات، في اللحظة نفسها التي يقر بأن هذه

الأخيرة كنتاج يتجاوز التحقق في الواقع.[1] سيكون مزعجا بالفعل نسيان - أو التظاهر بالنسيان، أنّ الأطفال يبصرون بالفعل جسم الأم والأب والجماع بينهما، وأنهم بالفعل مادة تعامل إغوائي بين الكبار، ويتعرّضون لتهديدات إخصاء محددة ومفصّلة إلخ. ولا يشكّلون فضلة في مقاتل الآباء، ووصْل المحارم، والتسميمات، والاندحاقات البطنية التي يعج بها التاريخ العام والخاص. يبقى أنّ الاستيهامات، في اللحظة التي تكون تأثيرات ولأنها كذلك، نجدها تختلف طبيعةً عن أسبابها الحقيقية. نتحدث عن أسباب باطنية (جبلّة وراثية، إرث سُلالي، تطوّر داخلي للجنسانية، أفعال وانفعالات متقمَّصة) وهي ليست أقل من الأسباب خارجية المنشأ. ذلك أن الاستيهام، على طريقة الحدث الذي يمثّله، عبارة عن «منتسب فكروي» يتميّز ليس فقط في وضعية الأشياء ونوعياتها، بل في المعيش النفسي والمفاهيم المنطقية. ينتمي إلى سطح فكروي يتم (عليه) إنتاجه كأثر تجاوز البُعدين: الداخلي والخارجي، كون السطح له خاصّية توبولوجية في وضع جهته الداخلية في اتصال مع وضعيته الخارجية لبسطهما في جهة واحدة. لذا تمّ إخضاع الاستيهام-الحدث لسببية مزدوجة، للإحالة من جهة على الأسباب الخارجية والداخلية التي نتج عنها في العمق، ومن جهة أخرى على السببية الاستكفائية التي تعمل على السطح وتجعله في اتصال مع كل الاستيهامات-الأحداث الأخرى. لمرّتين رأينا كيف كان المكان مُعَدّا لتأثيرات كهذه مختلفة طبيعةً فيما ينتج عنها: المرة الأولى بمجرّد حدوت الحالة الاكتئابية، حينما تنسحب السببية في العلو، وتترك المجال فارغا لتطور سطح آت، وبعدها في الحالة الأوديبية، حينما تترك المقصدية المجال فارغا

[1] - Freud. Cinq psychanalyses – L'Homme aux loups . 5.

من أجل نتيجة من طبيعة أخرى تماما، حيث يلعب الفالوس طور السببية الاستكفائية.

لا فاعل ولا مفعول، لا داخلي ولا خارجي، لا خيالي ولا واقعي، يبقى للاستيهامات مثالية الحدث ولا انفعاليته. لمعارضة هذه اللا انفعالية، توحي لنا (أي الاستيهامات) بانتظار غير محتمل، انتظار ما يمكن أن يُنتج، وما هو بصدد أن يُنتج ولا زال. وبماذا يحدّثنا التحليل النفسي عبر ثلاثية: موت-وصل محارمي-خصْيْ، افتراس-اندحاق بطني-ا(ف)تلاع – سوى عن حدث خالص؟ كل الأحداث في واحد، والتحليل النفسي في عمومه هو علم الأحداث، بشرط عدم التعامل مع الحدث كشيئ يتم البحث عنه واستنباط المعنى منه، لأن الحدث، هو المعنى ذاته متحقّق حينما يتحرر ويتميز عن وضعية الأشياء التي تُنتِجه. وضعية الأشياء وعمقها، خلائطها، أفعالها وانفعالاتها، يجعلها التحليل النفسي كلها تحت دائرة الضوء، لكن من أجل الوصول لانبثاق ما ينتج عنها. الحدث من طبيعة أخرى كأثر من سطح. أيضا، مهما كانت أهمية الوضعيات السابقة، تبرز ضرورة ربط الحدث بأسبابه. التحليل النفسي على حق حينما يذكّر بدور أوديب «كعقدة نووية» تعادل الأهمية نفسها التي اكتسبتها «نواة المعقولية» لهوسرل، حيث يتحرّر (مع أوديب) الحدث من أسباب الحدوث في العمق، وينجلي على السطح ويرتبط من جديد بسببيته الاستكفائية من وجهة نظر انبثاق ديناميكي. عبر جريمة كاملة، أو حقيقة سرمدية، أو بهاء ملكي، كل واحد

يتواصل مع الآخرين جميعهم – من خلال الحدث - في إطار مغايرات نفس الاستيهام الواحد: متميّز في تحقّقه مثل الأسباب التي أنتجته، يعمل على إبراز هذا الجزء الأبدي من الزيادة بالمقارنة مع الأسباب التي تخلّقته، ذلك الجزء من عدم الاكتمال بالمقارنة مع تحقّقاته، محلّقا فوق حقله الخاص، يضحى معتمدا على نفسه وصنيعة أعماله. وماذا لو كان هذا الجزء هو الذي يمتنع التحقق فيه أن يكتمل، لتنخذل سببية إنتاجه، وكيف أن الحدث يسكنه بكامله، فيصبح متاحا لضدّية التحقق حيث تستقر حرّيتنا الكبرى، والتي بواسطتها نطوّره ونوصله إلى منتهاه، إلى لحظة تحوّله، ليصبح سيدا في النهاية على التحققات والأسباب معا. كعلم للأحداث الخالصة، التحليل النفسي أيضا فن لمضادات التحقق، للإعلاءات والترميزات.

- الميزة الثانية للاستيهام هي وضعيته بالمقارنة مع الأنا، أو بالأحرى، وضعية الأنا في الاستيهام ذاته. صحيح تماما أن الاستيهام يجد نقطة انطلاقه (أو مؤلفه) في الأنا القضيبية للنرجسية الثانوية. لكن إن كان للاستيهام خاصّية الانقلاب على مؤلّفه، ما هو موقع الأنا في الاستيهام، مع الأخذ بعين الاعتبار توحّد سريان وتطور كل منهما؟ لابلانش وبونتاليس طرحا هذه المشكلة بوجه خاص، وفي شروط من شأنها رفض مسبّق لكل جواب يستسهل المشكلة: إلى حد استطاعة الأنا التواجد في الاستيهام في لحظات معيّنة كمحرّك، كمتلقية لفعل، كثلث مراقِب، لا هو فاعل ولا منفعل، ولا يسمح لنفسه في أية لحظة أن يثبت في مكان، قابل للرد والانعكاس.

الاستيهام الأصلي «سيتميّز بغياب التذويت الذاهب متزاوجا مع حضور الفاعل في موضع جريان الأحداث»، «كل توزيع للفاعل والمادة يتم إبطاله»، «الفاعل لا يستهدف المادة وعلاماتها، بل يحضر هو نفسه مأخوذا في مقطع الصور ...، حيث يتم إبرازه كمساهم في مشهد الأحداث، من دون تخصيص مكان له في الأشكال الأكثر قربا في الاستيهام الأصلي». هذه الملاحظات لها نوعان من الإيجابيات: من جهة تركّز على أن الاستيهام لا يمثل فعلا ولا انفعالا، لكنه ينتمي إلى مجال آخر تماما، من جهة أخرى تُظهِر أنه إذا تلاشت الأنا فلن يكون ذلك بشفاعة أية هوية للأضداد، بل انقلاب، أين يصبح الفاعل منفعلا، ومثل هذا يحدث فيما هو آت على مستوى الأعماق والهوية اللا نهائية المقتضاة [1]

على كل حال، لا نستطيع متابعة مؤلفيه حينما يبحثون عما ورائية الفاعل والمنفعل من نموذج ضمائري لا زال من حيثيات مناداة الأنا، بل يشكّل استجلابا جليّا لأدنى شبقية ذاتية. القيمة الضمائرية تعاقب نفسها عوض أن تعاقِب أو تعاقَب،

---

[1] - ج لابلانش و ج. ب. بونتاليس «استيهام أصلي، استيهام الأصول، أصل الاستيهام» م.س. ص 1861 . 1868 : «أب يغري فتاة، هكذا تتم مثلا الصياغة المختصرة لاستيهام الإغراء. علامة المسار الأولي ليس هنا غياب الانتظام، كما نقول أحيانا، بل هذا التميّز الخاص للبنية : إنها عبارة عن سيناريو بمداخل متعددة، والتي لا شيء ضمنها يدل على أن الفاعل سيجد على الفور مكانه في كلمة *الفتاة*، يمكننا رؤيته يتثبت في كلمة *أب* أو في كلمة *يغري*» بل إن هذا يُعد النقد الأساس الذي وجهه لابلانش وبونتاليس لأطروحة سوزان إسحاق Susan Issacs («طبيعة ووظيفة الاستيهام» المنشور في Developpements de la psychanalyse : هذه المشكِّلة للاستيهام على نموذج الدافع الجنسي تعطي للفاعل مكانا محددا نشطا، رغم أن فاعلية الفاعل قد تنقلب إلى انفعال والعكس بالعكس. فيما اعترض الباحثان : «هل يكفي أن نعترف في الاستيهام التشاركي بالتكافؤ بين أكل وأُكِلَ ؟ في ظل التمسك بفكرة مكانة الفاعل، حتى ولو حُوِّل هذا الأخير إلى الانفعالية، هل نحن في بنية الاستيهام الأكثر أهمّية ؟

بل أكثر من ذلك ترى نفسها عوض أن تَرى أو تُرى، شهد على حضورها «فرويد»، لكن لا يظهر أنها تجاوزت وجهة نظر هوية الضدّين، إما بالتعمّق في أحدهما، أو بتركيبة بين الاثنين. أن يكون فرويد مازال مرتبطا بوجهة النظر الهيجلية تلك، فأمر لا شك فيه، كما نرى ذلك في مجال اللغة فيما يتعلق بأطروحة حول *الكلمات البدائية* المحمّلة بمعنى متناقض [1] في الحقيقة، تجاوز الفاعل والمفعول، وذوبان الأنا الذي يتوافق معه، لا يتشكّلان في اتجاه ذاتية لا نهائية ومفكّر فيها. فما وراء الفاعل والمفعول، ليست الضمائرية بل النتيجة، نتيجة فعل وانفعال، أثر السطح أو الحدث. فما يبدو في الاستيهام إنما هو حركة تنفتح الأنا من خلالها على السطح وتحرّر التمايزات اللا كونية، اللا شخصية، وما قبل الفردية التي تسجنها عندها، حرفيا، تفلتها مثل بوغ التناسلات اللا شقّي، وتنفجر في هذا الإلقاء المتفلّت. ينبغي تأويل عبارة «طاقة محايدة» في هذا المعنى: *الحياد* يعني إذن ما قبل الفردية ولا شخصي، ولكنه لا يعادل وضعية الطاقة التي ستأتي لتلتحق بما لا قاع له، بل يحيل على

[1] - الرابط حول انقلابات الأضداد، والتحوّل ضد الذات، وحول قيمة الضمائرية بالنسبة لهذا الشأن، هو : «الدوافع الجنسية وأقدارها» المنشور في *Métapsychologie* .

نص فرويد حول الاتجاهات المتعاكسة في الكلمات البدائية انتقده إيميل بنفينيست («ملاحظات حول وظيفة اللغة في المكتشف الفرويدي»، في *مشكلات اللسانيات العامة*) حيث بيّن بنفينيست أن اللغة يمكنها ألا تحمل هذا الصنف أو ذاك، لكن لا ينبغي إعطاؤه عبارة متناقضة (على كل حال، عند قراءة بنفينيست، يتكون لدينا انطباع أن اللغة تلتبس ضرورةً بمسارات خالصة من العقلنة، ألا تقتضي اللغة مع ذلك طرائق مفارِقة بالمقارنة مع انتمائها الظاهر، مع أنّ هذه الطرائق لا تسمح باختزالها في تحديد المتناقضات ؟)

العكس إلى التمايزات المحرّرة من الأنا عبر الشجن النرجسي. هذه الحيادية، يعني هذه الحركية التي عنها تصدر التمايزات أو بالأحرى تُسترجع من قِبَل أنا تذوب وتُمتص على السطح، تنتمي في الأساس إلى الاستيهام: هكذا في «ضُرِب طفل» (أو مرة أخرى «أب يغري فتاة» إذا اتّبعنا المثال الذي ذكره لابلانش وبونتاليس). كما أنّ فردية الأنا تلتبس مع حدث الاستيهام نفسه فيتساوى أن يُحتسب الحدث المقدَّم في الاستيهام كفرد آخر، أو كسلسلة من أفراد آخرين عبرهم تمرّ الأنا المُذابَة. هكذا يكون الاستيهام غير مفارق لرميات النرد أو لحالات طارئة يضعها في مشهد الأحداث. و*التحوّلات النحوية* الشهيرة (مثل تلك الخاصة بالرئيس شريبر Schreber أو تلك الخاصة بالسادية أوالتلصّص) تسجّل كل مرّة انتقالات للتمايزات الموزّعة على قطائع منفصلة، كلها متّصلة بالحدث في كل حالة، وكل الأحداث متصلة في واحد، مثل ضربات النرد تجتمع في رمية واحدة. نجد هنا توضيحا لقاعدة المسافة الإيجابية عبر التمايزات التي تحدده، واستعمالا إثباتيا للتركيب الانفصالي (وليس تركيب أضداد).

- ليست صدفة إن عبّر التطور الملازم للاستيهام بلعبة تحوّلات نحوية. الاستيهام-الحدث يتميّز عن وضعية الأشياء المرافقة، الواقعية أو الممكنة. الاستيهام يمثّل الحدث وفقا لماهيته، أي كمنتسب لموضوع فكروي متميز عن الأفعال، والانفعالات، ونوعية وضعيات الأشياء. لكن الاستيهام يمثل أيضا التمظهر الآخر الذي لا يقل أهمية عن الأول، يكون –وفقه –

الحدث تعبيريةً للصيغة الجملية (الأمر الذي نبّه إليه فرويد حينما قال أن لوازم الاستيهامية مثلا في تمثيل جماع الوالدين نجدها في انسجام وقرابة مع «الصور اللغوية») هنا أيضا، يمثل الحدث ذات القَدْر من الاختلافات مع الصيغ الجُملية التي تعبّر عنه مع وضعية الأشياء التي يطرأ عليها. يبقى أنه غير موجود خارج الجملة على الأقل على مستوى الإمكان، حتى ولو كانت هذه الجملة لها ميزات المفارقة كلها أو اللا معنى، وأنه يلح على عنصر خاص في الجملة. هذا العنصر، هو *الفعل*، فعل خارج التصريف. الاستيهام لا يفارق الفعل في صيغته اللا صرفية، ويكون شاهدا انطلاقا من هنا على الحدث الخالص. لكن بمقتضى العلاقة والاتصال المعقّدين بين العبارة والمعبّر عنه، بين داخلية المعبِّر وخارجينية المعبَّر عنه، بين الفعل كما يظهر في اللغة وكما يصرّ تواجدُه في الذات، لا بد لنا من تصور حالة لا صرفية لا تندرج في لعبة التحديدات النحوية، مستقلة ليس فقط عن كل شخص، بل عن كل زمن، عن كل طريقة وعن كل صوت (فاعل أو مفعول أو مفكّر فيه) : حالة مصدرية محايدة لحدث خالص، مسافة، آيون، يمثل الخارق جُملي لكل الصيغ الجملية الممكنة، أو مجموع المشكلات والأسئلة الأنطولوجية المتصلة باللغة. انطلاقا من هذه المصدرية الخالصة غير المحددة التي تُحدِث الأصوات، والطرائق، والأزمنة. كل واحدة من هذه الكلمات المولودة في قطائع منفصلة تمثّل في قلب الاستيهام تركيبة متغيّرة من النقاط المفردة والمنشئة حول هذه التمايزات حالةَ حل للمشكلة الخاصة، مشكلة الولادة، واختلاف الجنسين، والموت ...، لوس إريغاري Luce Irigaray في مقال قصير، بعدما ذكرت العلاقة الأساسية للاستيهام مع الحالة المصدرية للفعل، حللت أمثلة لهذا النوع

من الانبثاق : فعل في حالة مصدرية تم تحديده في استيهام (من مثل «عاش»، «ابتلع»، «أعطى» [1] تتساءل أي صنف من الارتباط يكون بين الفاعل والمفعول، وعن نوع الاتصال بينهما، وعن نوع الانفصال : إثبات- نفي، وعن نوع التزمين (من الزمن) في كل واحد من هذه الأفعال عما هو قادر أن يُحدثه («عاش» مثلا، له فاعل لكن ليس له مفعول في حالة المجهول، ولا مفعول يفاضله في حالة المعلوم) واستطاعت إذن ترتيب هذه الأفعال في تصنيفية تتجه من الأقل تحديدا إلى الأكثر تحديدا، كما لو أن حالة مصدرية عامة لفعل افتُرِضت خالصة تتخصّص تدريجيا بناءً على مفاضلة العلائق الشكلية ذات المنحى النحوي [2] إذ هكذا يمتلئ الآيون بالأحداث على مستوى التمايزات الموزعة على خط المصدر، وقد حاولنا أن نبيّن بطريقة التناظر أن الفعل ذاهب من حالة مصدرية خالصة منفتح على سؤال مثل ذاك، إلى صيغة حاضر مغلق على تسمية تعيينية لوضعية أشياء أو حالات حل : أحدهما فاتح وباسط لتحلّق الجملة، والآخر لغلقه، وبين الاثنين، نجد كل المنطوقات المصوّتة، والتصييغات، والتزمينات،

[1] -هذه الأفعال لا تكافئ الحالة المصدرية للأفعال في الفرنسية، نوردها لأجل دلالة الفعل فقط وليس كحالة عاكسة للوضعية الصرفية (المترجم)

[2] - Luce Irigaray,«Du Fantasme et du verbe», L'arc. N34.1968. محاولة مثل هذه عليها بالطبع أن تعتمد على انبثاق لساني للعلائق النحوية على مستوى الفعل (صوت، طريقة، زمن، شخص) كأمثلة على انبثاق كهذا، فنتذكّر محاولات غوستاف غييوم :

Gustave Guillaume (Epoques et niveaux temporels dans le système de la conjugaison française)

وكذلك محاولات داموريت وبيشون : Damourette et Pichon(Essai de grammaire française

t5) وقد أشار بيشون نفسه على أهمية دراسات كهذه لعلم الأمراض

والمشخصِنات، مع التغييرات الخاصة بكل حالة اتباعا ل«منظورية» نحوية معمّمة.

لكن ثَمَّ مهمة أبسط تُفرَض، تحديد نقطة انبثاق الاستيهام، وعندئذ علاقته الواقعية مع اللغة، هذا السؤال حول اسم وصياغة المصطلح المتعلّق باستعمال كلمة استيهام، الأمر الذي يستدعي حيثيات توضيحية أخرى، كونه يثبّت هذا الاستعمال بالنسبة للحظة معيّنة، مما يجعل البحث في ذلك ضروريا في خضم الانبثاق الديناميكي له. مثلا سوزان إيزاكس، عقِب ميلاني كلاين، استعملت قبْلا كلمة استيهام لتشير إلى العلاقة مع المواد الداخلية المتقمَّصة والاسقاطية على الوضعية الفصامية، في لحظة ما، يكون للدوافع الجنسانية في أحد جوانبها صلة بالغذاء، سيكون عند ذاك من الحتمي ألا يكون للاستيهام مع اللغة سوى صلة غير مباشرة ومتأخّرة، حينما يضاف إليها بعد ذلك سيكون الأمر وفق أنواع الأشكال النحوية المكتملة) [1] لابلانش وبونتاليس يمزجان الاستيهام بالشبقية الذاتية، ويربطانه باللحظة التي تتحرر الدوافع الجنسية من النموذج الغذائي، ويغادران «كل مادة طبيعية» (مصدر الأهمية التي يوليانها للضمائرية، والمعنى الذي يعطيانه لتلك التحوّلات النحوية للموقع غير المعيّن للفاعل) ميلاني كلاين أخيرا قدّمت ملاحظة مهمة، رغم استعمالها المفرط لكلمة استيهام، فقد حدث لها أن قالت بأنّ الترميز هو القاعدة لكل استيهام وأن تطوّر الحياة الاستيهامية يحول دونها استمرارية الوضعيات الفصامية والاكتئابية. تحديدا، يبدو لنا أن الاستيهام في حالة دقّة الوصف لا يجد أصله سوى في النرجسية الثانوية، مع الشجن النرجسي، مع الحيادية، وفي

[1] - Susan Isaacs. «Nature et fonction du phantasme». In Développement de la psychanalyse. P 85.

الترميز والإعلاء الذي يلي. في هذا المعنى ليس فقط غير قابل للانفصال عن التحوّلات النحوية، ولكن عن مصدرية الفعل الحيادية كمادّة فكروية لهذه التحوّلات. الاستيهام ظاهرة سطحٍ، أكثر من هذا، ظاهرة تتشكّل في لحظات معيّنة أثناء تطوّر الأسطح. لهذا فضّلنا كلمة سيمولاكر (وهم المشابهة) لتعيين مواد الأعماق (التي لم تعد «موادا طبيعية») وكذلك الما هو آت المتوافق معها والانقلابات التي تميّزه. و"*معبود*" لتعيين مادة العلو ومغامراتها. هذه *صورة* لتسمية متعلّقات الأسطح الجزئية، ومن ضمنها المشكلة البدئية في ترابطها القضيبي (المقصدية الحسنة)" [1]

شرحها:

كيف يُنعت الاستيهام حدثا وهو تواري نفسي داخلي؟ وإذ لا يفسّر المتن الدولوزي إلا المتن ذاته، نحاول اختراقا تأويليا واستيضاحيا للانكتاب الدولوزي دون الابتعاد كثيرا عن قاموسيته. حيث نجد توصيف «خارجية المنشأ»، أي باعتباره حدثا ضمن سلوكية ملاحظة اجتماعيا، والتمظهر الممارس يمحضها في الشأن الاجتماعي، وهو ما يشير إليه فرويد بحقوق الواقع. التمفصل المرَضي عند الأطفال وجنوحهم النفسي نتاج منظومة مجتمعية تفتقد إلى إتيكيت التعامل، وحيث يكون الأطفال حلقة إغواء يكون ذلك بمثابة إفساد مجتمعي من منظور الميثاق الأخلاقي، وقد أفردت العلوم الاجتماعية مساحات بحثية هائلة لدراسة الظاهرة الجانحة هذه، بل وقد حدثت ظواهر يشير إليها التاريخ هي أقرب إلى المآسي، وقد تكون صيغا تفسيرية لبعض الأخبار التاريخية، فالاستيهام نفسي المنشأ خارجي التأثير، المعيش النفسي مجموعة تصرفات لا

[1] - Logique du sens. P 245- 252

يطيقها الارتصاف الإيتيقي المنظِّم للحياة العامة. أية أرضية منهجية سيخوض دولوز في هذه السلسلة على مستوى التصنيفات المعرفية؟ يمكن القول أنه في قلب البسيكولوجيا الاجتماعية بنعت التجريب المحاوِل، الذي يتطلّب انتظاما معيّنا كاشتغال جماعي يباحث المسائل ويُنهيها ليتأتّى للفيلسوف (دولوز هنا) لجني النتائج، لجنة الحضور البحثي بطابع الاستدعاء نجدها تتكون من فرويد بطبيعة الحال ولكن أيضا تطورات ما بعد فرويد لأن ميلاني كلاين خوصصت الأبحاث الفرويدية وأفردتها للتدليل على أن مفاهيم التحليل النفسي قد هاجرت إلى نظيرتها الاجتماعية وتم تداولها، ومنها الاستيهام الذي لم يعد مقصورا على الجنسانية، فهناك الاستيهام السلطوي، والمالي، والتمظهر الاجتماعي (هوس الموضة على سبيل المثال) وهكذا أصبحت عيّنات توفّر فيها عنصر الإطراد وبالتالي قابلة للملاحظة والاستنتاج، وبناءً على تخيرات محدّدة تصبح مجرّد مواضيع دراسة اختبارية للاستيهام. فما هو النصيب العددي في التحقيقات الميدانية للرهانات الواقعية اتجاه المسميات الفرويدية في خضم التواصلية الاجتماعية وأثر ذلك على صورة المجتمع: زنى المحارم أنموذجا؛ مدى انتشاره، ومخلّفاته العلائقية، والمدرسية، والاندماج الاجتماعي، في إطار الجنوح المسجّل عتبة رصدية في الدراسات ذات التواشج الهجين بين التخصصات؟.

فلم يعد الأمر يقتصر على مخيالية مبعثها اللا وعي ولكن مشاهدها انسحبت إلى التفاعلات الاجتماعية التي سادتها الرغبات الجانحة؛ ما هي مواصفات السلوك حينئذ؟ وما علاقة تلك الوضعية لاستهلاك الخمور والمخدرات والحبوب المهلوسة والتدخين وكل أنواع الانتحار السريع والبطيئ بالاستيهام (سيشرحها دولوز في السلاسل القادمة)؟ وما هو النظير الاجتماعي

للهذيان النفسي الفرويدي والذي هو تجلي فانتازمي بالأساس؟ نتلمحه في سوء التصرف والتفاضلات غير المفهومة والهوس لسمة ما؛ مثل النظافة أو العكس، والقيام بنفس العمل عدة مرات، المقاطعة الاكتئابية للوسط الذي يعيش فيه المستهيم، هذه المشاكل العلائقية التي تصنع إشكالات اجتماعية هل لها وجود في التاريخ الشخصي لمن أصيب بها؟ أي ما عي العلاقة العضوية بين الاستيهام والإرث السلالي للشخص المعني؟ جرت تجارب علمية مفادها البحث عن أصل المشكلة في الكروموزومات، فلم يثبت أن الخريطة الجينية مسؤولة عن الجنوح الذي أُرجِع إلى أخطاء جسيمة على مستوى التكفل التربوي في مرحلة الطفولة خاصة استيهام الشعور بالذنب المزمن، ولكن الوضع الجيني يكون قد شكّل استعدادا ما وصنع قابلية محدودة لإدمان اكتئابي استيهامي، فإذا كانت الوضعية الأوديبية مجالا تداوليا كبيرا جدا للمصطلحات النفسية والفرويدية على وجه الخصوص، فإنها أيضا مجال تمثّلي اجتماعي موسّع، ألم يكتب فرويد مقالة بعنوان : «أوديب، من الفردية إلى الوضعية الاجتماعية» [1] الأمر الذي ينبئ أن رهان هذا الكشف ممتد إلى الأسطرة وتجلياتها الرمزية (باعتبار أوديب أسطورة يونانية قديمة) والإثنولوجيا ودراسة الأديان ولكن خصوصا إلى السوسيولوجيا باعتباره محك التلقي للمشاكل النفسية، حيث أن تحكّمات الأقدار (الإيمان بالقدر معطى ديني) له دالة خاصة على مستوى التفسير القائم الذي ينقضه فرويد بالمعطى النفسي، الخطاب المجتمعي كاشف للجنوح والعصاب، حتى الهيستيريا لها لغتها الاجتماعية بما يسودها من أخلاط القول الأمر الذي ينبئ عن أزمة عقلية (أي لوثة، هكذا يفكّر العامة)

[1] - L'Œdipe, de l'individuel au social . Le Coq-Héron n 185. 2006/2. Texte tra; Judith Dupont.

فما هي الركائز والاستغراقات الاجتماعية والإشكالات الإبستيمولوجية في هذا التشابك بين الأعراض والحقل الاجتماعي ؟ وما هو نصيب اللا تفهم المجتمعي في تطور الحالة العصابية ذات التمظهر الأوديبي ؟ دولوز الفيلسوف يحوصل متعلقات التناظر النووي بين البسيكولوجية والفينومينولوجية فقط ليدلّل أن الحقول المعرفية وحدة واحدة ولو كانت مستخرجاتها مختلفة، فالمعطى التجريبي أظهرُ في بعضها والمنهج الاستنباطي أظهرُ في أخرى، لكن تمثّلهما الفلسفي هو الفارق على مستوى استغلال النتائج، فإذا امتنع الاستيهام عن كونه فعلا، لكن متجلّاه أفعال جانحة انتماءاتها مستغرقات مجتمعية، إذ في التحليل النفسي، الحدث إشكالي، تراكبيته تكون تدريجية وإلا كانت مؤذية، متعلقاته استيهامات واستراتيجيات دفاعية تكون أحيانا هيستيرية، كل تمظهر نفسي له متجلّاه التنفيسي اجتماعيا، فالاستيهام الجماعي شديد الصلة بالتعرف على الذات الفردية والاجتماعية فقط من خلال تأمل المعطيات الغيرية، فالفارق بين الهوية المستهامة وصورة الآخر في مخيلتنا وصورتنا في مخيلته دائمة الرجحان بين الحقيقة والزيف، لكن هل بالفعل هناك هوية محدّدة المعالم، خاصة باعتبارها مدركا نفسيا شوفينيا ؟ الإبن الأوحد عند والديه مستهام رعاية لا تنقضي، تكرارية هذا الإعلاء النووي يتحول وضعية مرَضية غير مشبعة باعتبارها تغذية في الفراغ، كذلك هي الذات الجماعية التي تشرّبت التفوق واستعبدت الأعراق، ألم يكن الاستشراق برمّته معرفة استيهامية دامت قرونا ؟ تاريخ المجتمعات المتنافر hétérogène شاهد على التعاملات الاستيهامية المقيتة، مؤكد أن الغالب والمغلوب بين الشرق والغرب كان يعاني زيف الهوية، الأول يرى الثاني بربريا (كلمة حاملة قدرا غير قليل من الاستيهام الشعوبي) والثاني ليس له صوت في عالم سيطرة أحادية، وتلك أيضا

وضعية استيهامية تحيل على مجهول. المصطلح النفسي الذي استغرق دولوز لم يُنسِه الأداة المثلى للتوصيف، والتصحيح، وممارسة المعرفة مهما كانت انتقاصاتها، وهي التي تُرجعه إلى سكنه الأوّل: الفلسفة. ليعيد مذاكرة كلّا مِن بنفينيست اللساني ولكن أيضا هيجل برصيده في مساءلة الديالكتيك (هذا الذي يتواجد في كل معترك حياتي ومعرفي وبصيغة أخرى في خضم الهيكل التكويني للبنية النفسية) كذا تكون تقلّبات السياسة الأنانية في تكريس الأفضلية العرقية حد عدم رؤية الآخر، هذا ما يمكن اعتباره: العمى الاستيهامي في ممارسة الشأن العام. عدم القابلية لرؤية المجتمع ذاته في شروخات تفاصيله يكون ذلك طعنا في المرآة الكاشفة كمعيار للانعكاس، هذا النوع يعاني أزمة هوياتية في صميم دواخله التي يراها مجرد نسخ لأناه السجينة في نرجستها الطافحة. يرفض هذا النوع الانفتاح لأنه سيكون مدعات تضارب لغطي من أصواته المكبوتة، عندئذ نكون بعيدين جدا عن التوصيف الفرويدي، وأقرب إلى معالجات دوركايم في تحليلاته التنظيرية، هنا لا بد من رسم الحدود الفارقة بين المعالجيتين لنباشر توصيف موقف دولوز الذي يظهر أميل إلى تبني الطروحات النفسية في التحليل بينما مضمر خطابه يحيل على مآلات مجتمعية خاصة على مستوى توقيفاته الفلسفية، فإذا كانت البسيكولوجيا التحليلية لدى دولوز لا تخرج عن ممارستها الموروثة عن مدرسة التحليل الفرويدية إلا أنه أدخلُ في رأينا إلى المتحرى السوسيولوجي منها، يتبنّى رؤية للعالم عن الخبايا النفسية التي شرحها فرويد ولكن فصّل فيها القولَ آخرون، فحادث الولادة، والموت، يُدرس من قِبل علم النفس الاجتماعي لانشطاره إلى تمظهرين؛ لذلك يركز دولوز على خارجانية الذات عبر الحدث الذي يضع وعي الأنا قبّالة الناس والمجتمع باسقاطات نفسية تتماهى على جانبي التخصّصين، لكن في تواشجية

ملتحمة، فالجنوح الطفلي بتعقيداته منذ استبصار استقلاليته الجسدية وتبعيته العضوية للوضع الأمومي، حالة يتقمصها فرويد باعتبارها أصل كل المدركات التي يتم تحويلها إلى اللاشعور، لكن المسلك النفسي في هيكلية الانتماء العائلي له مرد مجتمعي أي منتج بيئة بعينها فيما تستمده من اعتناقات ثقافية تكون نبراس تنشئة تُخوصِص التعامل مع الطفل في تلك المرحلة الاستيعابية النّشِطة، إذن رد الفعل الثقافي اتجاه القيم ينعكس نماذج تعاملية بمخلّفات نفسية، وتبدأ المرحلة الطفلية في التعاطي مع عالمها من خلال الصوت اللغوي، أي مجموع دوال بلا معنى، لكنه سرعان ما يبدأ في تخزين القاموسية الموظَّفة في الخطاب الأمومي أولا والأبوي ثانيا، إرادة الاستحواذ على مصدر الغذاء والاحتواء (الأم بطبيعة الحال) يجعله يكره الوجود المضايِق للأب، وتلك هي أولى خطوات تحقّق الأوديبية الصغرى، التي سرعان ما تتضخم كلما وعى الطفل مدلولات القاموسية الأبوية. لقد أصبحت اللغة بهذا الشكل الطريقة التي يتم بها جنسنة العنف الذي سيبدو متأخرا جدا عن هذه المرحلة أي زمن اليفاعة المضطربة، وما نشهده من سوء السلوك الشبابي والعنف المستشري سوى تعبير بَعدي لإسقاطات طفلية طيفية تبدو ظاهرا علامة على كلوم عميقة في أخلاط النفس، ذلك أن دولوز يتحدث عن مستويين نفسيين: السطح والعمق، وما اعتمل في العمق نتيجة رواسب من اللا توافقات النفسية مع المُحيطَيْن؛ القريب والبعيد، يظهر على شكل تموّجات عنفية تتبدّى على ظاهر السلوك. هذا الذي يتطلّب أحيانا العلاج وليس السجون (كما هو الأمر في الأوساط المجتمعية المتخلّفة) التي تزيد من درجة التوحد والاكتئاب. إذن اللغة يمكن أن تكون استيهامية، وتبقى، لأنها خاضعة لمبدأ التخزين، لذلك وجب تحليل المعطى اللغوي المتلبِّس بالعُقد النفسية الغائرة في الذات والتي لا بد للتلفظ أن

يعكس خباياها، إلى درجة أن فرويد اعتبر اللغة مستنطقا لا شعوريا يعبر عن حقيقة الموقف النفسي، ما ينعته هو بفلتات اللسان. وكذا التخييل اللساني لدى الجنوح يكون عبارة عن تركيبة من الصور الاستيهامية، مؤدّاها ديناميكية التعاطي بين الفحوى اللغطية من الكلمات ذات المنحى الجنساني والتصورات المختزنة بطابع النرجسي الخفي، وتتمظهر أيضا في لغة الحلم الذي ليس أكثر من شظايا نهارية. إذن يحتاج البسيكولوجي (متقمص الصفة هنا دولوز) أن يستعين بالجهود اللسانية لاستغراق الحالات المتبدّية في ثنايا الخطاب الحواري الذي تتخذه الشخصية الجانحة ردْءً لها. سنكون في مقام مساءلة هذه اللغة التي لا يمكنها أن تكون محايدة بل هي أداة انكتاب قولي بما يتلفظ به المستهيم. ومن خلال هذا الملفوظ نستشف مواصفات الهوية. كما أن هناك تماس مع حقول كلامية أخرى الأمر الذي يستدعي انتحاءات منهجية عدّة. الهلاوس التي تعبُر المريض، كلها لها مسمّيات لغوية، لكي يعيها المعني ومحيطه ومعالجُه لا بد أن تصاغ لغةً. أنثروبولوجيا اللغة حفر في الأنساق المختبئة وراء الكلمات ذات المستويات الخطابية المتدرّجة؛ الاستيهام له سردياته الخاصة، يورد خيالاته من خلال مشاهد، أو بالأحرى لوحات لغوية تعكس تصويرا يعاني لا تطابقات واقعية، هذا دون أن نحيّد أجناسا من الملفوظات تنتهج الغموض في التعبير، أحاديث كالشفرة، مفتاحها عند علماء الجنسانية الذي يعرفون جيدا كيف يستنبطون المعنى حينما يرد بالوكالة، إذ اللغة تستخدم الاستبدالات الوظيفية بين دوالها. فكما أنّ هناك اللغة الجماعية plurielle واللغة العارية بالمقارنة مع اللغة الزخرفية entrelacs هناك اللغة الاستيهامية التي ترِد على شكل شفرة مفتاحها عند اللساني الذي تلقّى تكوينا حول مدرسة التحليل النفسي من جهة، وتكوينا موازيا حول القاموسية الاستيهامية التي تستخدم المخاتلة في

التعبير، والمراوغة في الوصف، بسبب وجود الكثير من التابوهات المانعة للتصريح الصريح والوافي. حيث يتم استيقاء الكلمات من خطاب، ثم وضعها في جمل افتراضية كإمكانات دالة، ثم الشروع في تأويلها من ذوي الحِجى المتخصّصين، علما أنّ الدارس هنا لا يطلق أحكام قيمة تُعلي أو تُدين، بل يسوق الملفوظية أمامه بكل موضوعية، وحتى تأويله لها ينبغي ألا يعرف الشطط ولا التجاوز المجاني. كلمات ستعكس كبتا جنسيا، وقهرا أسريا، وتهميشا اجتماعيا، فهل يمكن اعتبار الملفوظ الاستيهامي عبارة عن شكاوى مجتمعية بإيهاب نفسي، أم أنها علامات على حالة مرضية تحوج إلى المعالجة المباشرة وغير المباشرة؟ الاستماع إلى التعابير الاستيهامية آلية علاجية في غاية الأهمية، هدفها تحرير الجانح واكتشاف منابع الاستيهام من الخلفية النفسية الغائرة، واستجلابها إلى السطح الأمر الذي يتركها تحت طائلة الرقابة المباشرة للوعي، وتلك أولى خطوات العلاج من الاستيهامات المرضية.

يكرّس دولوز صفة المعبود l'idole لمجمل الإعلاءات الفرويدية ولم نره يقدم انتقادا لمجمل توظيفاتها، لكن الذي سيفعل ذلك، هو ميشال أونفراي، في كشف الاستيهامات الأسطورية التي اعتمدها فرويد في طروحاته ليظهر تهافتها العلمي الأمر الذي جعلها مجالا تداوليا فلسفيا لاختبار صدقية المسعى التوصيفي للنفس الإنسانية التي سار دولوز على إثرها ... نشهد تواصلية ذلك السير في السلسلة القادمة.

ب- الفكر:

"لطالما ألححنا حول الحركية المفرطة للاستيهام، قدرته على «العبور»، مثل الأظرفة والفيوض التصاعدية الأبيقورية التي تذرع الأجواء بخفّة. بهذه القدرة ترتبط سمتان أساسيتان: من جهة يخترق بسهولة شديدة المسافةَ بين

الأنظمة النفسية، ذاهب من الوعي إلى اللا وعي والعكس، من الحلم الليلي إلى أحلام اليقظة النهارية، من الداخل إلى الخارج والعكس، كما لو أنّه ينتمي هو ذاته إلى سطح يسيطر ويميّز اللا وعي عن الوعي، عند خط يجمع ويوزع على وجهين: الداخلي والخارجي: من جهة أخرى ينقلب بشكل جيد على المنبع الذي أتى منه، وك«استيهام أصلي» يندمج تماما في ضروب تجلّيه (أصل الولادة، والجنسانية، واختلاف الجنسين، والموت..) [1] ذلك لأنه لا ينفصل عن التنقّل، عن الانتشار، عن تطوّر يدخل فيه أصله الخاص، ومشكلتنا السابقة: «من أين يبدأ الاستيهام إذا دقّقنا في وصفه؟ » تستدعي قبْلا مشكلة أخرى: «إلى أين يسير الاستيهام، وهل يبقى موصولا ببدايته؟ » فلا شيئ تحدّدت خاتمته مثل الاستيهام، ولا شيئ تتحدد غائيته مثله.

بدايات الاستيهام، حاولنا تحديدها كشجن نرجسي أو خطّية الخصي، بالطبع، وتطابقا مع طبيعة الحدث، هنا تظهر نتيجة الفعل المختلفة تماما عن الفعل ذاته. المقصدية (الأوديبية) كان مفادها: إصلاح واستجلاب وربط الأسطح الفيزيائية الخاصة، لكن كل هذا انتمى مرة أخرى إلى مجال الصور، مع الليبيدو النرجسي والفالوس كإسقاط سطحي، النتيجة أخصى الأم وأُخصِي، قتل الأب وقُتل، مع تحوّل الخط القضيبي إلى خطّية الخصي وما يتوافق معه من زوال كل الصور المرافقة (الأم-العالم، الأب-الإله، الأنا-الفالوس). لكن إذا فعلنا هذا في تعيين مبتدإ الاستيهام من نتيجة كهذه، فإنه من الواضح أن هذه النتيجة تتطلّب لتطويرها سطحا من نوع آخر يختلف عن السطح المحسوس حيث تتطور الصور وفق قانونها الخاص (من المناطق الجزئية إلى الارتباطات

---

[1] - Laplanche et Pontalis. «Fantasme originaire ..» p 1853. ; Vocabulaire de la psychanalyse p 158. 159.

التناسلية). النتيجة لن تتطور على شاشة أخرى، إذن بداية الاستيهام لن يكون لها من تتمة سوى في مكان آخر. مرتسم الخصي لا يشكّل ولا يرسم بنفسه هذا المكان الآخر أو هذا السطح الآخر، فهو لازال دائما لا يشمل سوى السطح الفيزيائي للجسم، ولا يبدو أنه لا يجرّده من أهليته سوى لصالح الأعماق والمرتفعات التي تشاركه. هذا يعني أن البداية موجودة في الفراغ فعلا، معلّقة في الفراغ، إنها خارج المجال *With-out* . الوضعية المفارقة للبداية، هي النتيجة نفسها من جهة، ومن جهة أخرى تبقى خارجية عما يجعلها تبدأ. هذه الوضعية ما كان ليكون لها مخرج، لو لم يقم الخصي بتحويل الليبيدو النرجسي إلى طاقة لا جنسانية. هذه الطاقة المحايدة أو اللا جنسانية التي تشكّل الشاشة الثانية، سطح عقلي أو ميتافيزيقي يتطوّر الاستيهام بين أرجائه، ويبدأ من جديد من بداية ترافقه الآن في كل خطوة، جرْيا نحو مآله الخاص، وتمثيل الأحداث الخالصة وكأنها النتيجة الوحيدة نفسها من الدرجة الثانية.

توجد إذن قفزة. مرتسم الخصي كثلمة قاتلة تصيب هذا الصدع من الفكر، مما يدل من دون شك على العجز عن التفكير، ولكن أيضا يدل على الخط والنقطة التي يغزو الفكرُ انطلاقا منهما سطحَه الجديد، وتحديدا لأن الخصي كأنه بين سطحين، فلا يتلقى هذا التحوّل من دون استجلاب نصفه الممتلك للجانب الآخر أيضا، دون أن يرِد أو يسقط على وجه من الوجوه كل السطح الجسمي الحسي للجنسانية على سطح الفكر الميتافيزيقي. معادلة الاستيهام تمتد من الزوج (رجل وامرأة) المجنسَن إلى الفكر بواسطة الخصي. إنْ كان صحيحا أن مفكّر الأعماق عازب، والمفكّر المكتئب يحلم بالخطوبة المضيّعة، فإنّ مفكّر الأسطح متزوج، أو يفكّر في «مشكلة» الزواج. لا أحد كشف هذا الترقّي الفكروي أو سير الاستيهام المساربي مثل ما فعل

كلوسووسكي، الذي في كل عمله وعبر كلمات غريبة في ظاهرها، قال أنّ مشكلته هي أن يعرف كيف يستطع زوج «القيام بعملية إسقاطية لأطفال بشكل مستقل، كما لو أنهما يستطيعان أن يُغفلا كونهما زوجا إلى *التفكير المُخرَج كزوج* في ملهاة ذهنية. من الاختلاف الجنسي إلى الاختلاف في التكثيف التخلّقي للفكر، كثافة أولى تسجّل للفكر النقطة الصفر من طاقته ولكن من خلالها أيضا تغزو السطح الجديد [1] دائما استخلاصٌ لِتفكّر مزدوج، عبر الخصي، لممارسة نوع من التزاوج للفكر، عبر إحداث صدع. والزوج الذي اختاره كلوسووسكي : روبرت-أوكتاف Robert-Octave مع مطابقِه بطريقة أخرى من الزوج الذي اختاره لوري Lowry والزوج الأخير الذي اختاره فيتزجيرالد بصحبة الشيزوفرينيا وإدمان الكحول، ذلك أنه ليس فقط عموم السطح الجنسي، أجزاءً وكلّا، الذي تمّ استجلابه كإسقاط على سطح الفكر الميتافيزيقي، ولكن أيضا العمق وموادّه، العلو وظواهره. الاستيهام ينقلب إلى بدايته التي بقيت خارجة عنه (الخصي)، ولكن بما أنّ هذه البداية نفسها نتيجة، فإنه ينقلب أيضا إلى ما نتج عن هذه البداية (جنسانية الأسطح الجسمية). في النهاية من قرْب إلى قرب ينقلب إلى الأصل المطلق حيث كل شيئ بدأ (الأعماق). سنقول الآن أنّ الكل: الجنسانية، الفموية، الشرجية، تتلقى شكلا جديدا على السطح الجديد، والذي لا يستعيد فقط ويدمج الصور ولكن أيضا المعبودات، والأوهام المتمظهرة.

لكن ما معنى استعاد، أدمج؟ سمّينا ذلك إعلاءً، العملية التي بواسطتها أصبح مرتسم الخصي خطا فكريا، إذن أيضا عبر هذه العملية يتم إسقاط السطح الجنسي وما عداه على سطح الفكر، وسمّينا ذلك ترميزا، العملية التي

[1] - Pierre Klossowski. Avertissement et Postface aus Lois de l'hospitalité

بواسطتها يغزو الفكر عبر طاقته الذاتية كل ما يصل ويتم إسقاطه على سطحه. الرمز لن يكون بالطبع أقل قابلية للاختزال من المرموز له، والإعلاء ليس أقل اختزالا من الذي تمّ إعلاءه. منذ زمن طويل لم يعد هناك ما يُضحك في علاقة مفترضة بين شجن الخصي والصدع المتشكّل في الفكر، بين الجنسانية وفكر كهذا. لا شيء يُضحك (ولا يُحزن) في السبل الوسواسية التي يمرّ عبرها المفكّر. لا يتعلّق الأمر بالسببية، بل بالجغرافيا والطوبولوجيا (الهندسة اللا كمية)، هذا لا يعني أنّ الفكر يفكّر في الجنسانية، ولا المفكّر في مزدوج ارتباطي حتمي. الفكر هو متحوَّل الجنس، والتفكّر هو متحوَّل الزوج. من الزوج إلى الفكر، لكن الفكر يعيد غزو الزوج كإثنينية وتزاوج. من الخصي إلى الفكر، لكن الفكر يغزو الخصي كصدع عقلي، كخط تجريدي، تحديد ينقل الاستيهام من التصويري إلى التجريدي، يبدأ بالتصويري، لكن ينبغي عليه أن يواصل في التجريدي.

الاستيهام هو مسار التشكّل اللا حسّي، الآلة التي تستخلص بعضا من الفكر، توزيعٌ لاختلاف القدرة على ضفتي الصدع، لاستقطاب الحقل التأمّلي. في نفس الوقت الذي ينقلب إلى بدايته الخارجية (الخصي القاتل)، لا يتوقف عن إعادة بدايته الداخلية (الحركية اللا جنسانية). من هنا يمتلك الاستيهام خاصّية إحداث التواصل بين الخارجي والداخلي، وجمعهما على جانب واحد. لهذا هو مكان العود الأبدي. لا يتوقّف عن الإيماء إلى ولادة فكر، وإعادة بداية اللا جنسانية، والإعلاء، والترميز في راهنية تعامله مع هذه الولادة. ومن دون هذه البداية المعادة ظاهريا، فلن يندمج ببدايته الأخرى، الظاهرية. الخطر بالطبع هو أن يسقط الاستيهام مرة أخرى على أفقر فكر، صبيانية وتكرارية لحلم يقظة نهارية «حول» الجنسانية، في كل مرة يخطئ وثبته ويجانب

محاولته، أي في كل مرة يعيد السقوط فيما بين سطحين. لكن طريق مجد الاستيهام هو الذي أشار إليه بروست من خلال السؤال «هل أتزوج ألبيرتين»؟ إنها مشكلة العمل الفني المُزمع إنشاؤه عبره، وممارسة المزاوجة النظرية انطلاقا من زوج مجنسَن، والرجوع القهقرى في طريق الخلق الإلهي. لماذا يصبو المرء إلى المجد؟ فيم يتمثّل التحوّل حين يغزو الفكرُ الحدثَ (أو يعيد الغزو) بطاقته اللا جنسانية كيف يتم إسقاطه على سطحه؟ ذلك أنه يقوم بذلك تحت سلطة أنواع الحدث، مع هذا الجزء من الحدث الذي ينبغي تسميته اللا متحقق، تحديدا لأنه من الفكر، ولا يمكن أن يكتمل إلا به ولا يكتمل إلا فيه. إذن يرتفع منسوب الهجومات والجشع ليتجاوز كل ما يجري في عمق الأجسام، رغبات، عواطف الحب، تزاوج وجماع، ومقصديات ما يتجاوز كل ما يصل إلى أسطح الأجسام، عاجزو جنس وأموات فيما يتجاوز كل ما يمكن أن يطرأ. بهاء لا حسي للحدث كتجريد يخاطب الفكر، هذا الذي وحده يغزوه، خارج الذات.

تصرَّفنا كما تكلّمنا، فالأحداث، بمجرّد ظهور نتيجة، تتميّز عن الأفعال والانفعالات التي نتجت عنها، والأجسام التي تحققت فيها. لينعكس ذلك كله على شاشة ثانية، أي السطح الميتافيزيقي، قبل هذا لم تكن سوى أوهام ظاهرة، وما يُعشق أو يُعبد عبر الصور، ولا نجد استيهامات كتمثّل للأحداث. الأحداث الخالصة عبارة عن نتائج، لكنها نتائج من الدرجة الثانية. صحيح أن الاستيهام يعيد إدماج ذاته، يستعيد كل شيئ في معاودة حركيته *الخاصة*. لكن كل شيئ اتخذ طابع المغايرة، ليس لأنّ الأغذية أصبحت أغذية روحية، أو أنّ الجماع التسافدي أصبح حركات للروح. لكن كل مرّة كان يبرز فعل بكبرياء وذو لمعان، متميّز عن الأشياء والأجسام، عن وضعيات الأشياء ونوعياتها، عن أفعالها وانفعالاتها، مثل الفعل/*خضرّ* المتميز عن الشجرة وعن خضرتها، *أكل* (أو أُكِل)

متميز عن الأغذية وعن نوعياتها الموضوعة للاستهلاك، *زاوج* متميز عن الأجسام وعن أعضائها التناسلية، إلخ من حقائق سرمدية ثابتة الصفة. باختصار، التحوّل هو تحرّر التجريد غير المرئي لكل وضعية أشياء، مصدرية كل جسم وكل ميزة، كل فاعل وكل صفة، كل فعل وانفعال. التحوّل (الإعلاء والترميز) يتوفر في كل شيئ عند تخليص شيئ ما يكون في نفس الوقت منتسبا *وصفيا للتمثل الفكري والمجرّب المعرفي*، حقيقة أبدية، معنى يحلّق ويطفو على الجسم. هنا فقط مات وقتل، خصي وأخصى، أصلح واستجلب، جرح (حزن) وسحب، افترس وافتُرِس، أسقط وأُسقِط (عملية إسقاط ذهنية) تصبح كلّها أحداثا خالصة على السطح الميتافيزيقي الذي يحوّلها ويُتِمُّ استخلاص مصدريتها، والأحداث كلّها، كل الأفعال، كل هذه الصفات التعبيرية تتواصل كوحدة واحدة في هذا الاستخلاص، في ذات اللغة التي تعبّر عنها، صادرة عن «الكينونة» نفسها التي يتم فيها التفكير منها، ورغم أنّ الاستيهام يستعيد الكل وفق هذا المخطط الجديد من الحدث الخالص في هذا القسم الرمزي والإعلائي للّا متحقق، فإنه يستغرق أيضا في هذا البعد قوّة قيادة التحقق، ليضاعفها، والقيام بالتحقّق المضاد المجسّد. لأنّ الحدث لا يُنقش على الجلد ولا في الأجسام، بل بالإرادة والحرية المتأتيتان للمريض المفكّر بفضل القسم غير الجسمي الذي يحتوي على السر، يعني المبدأ، والحقيقة والمآل، والسببية الاستكفائية.

الخصي له إذن وضعية شديدة الخصوصية بين ما تنتجه وما تبتدئه. لكن ليس الخصي فقط من يتدلّى في الفراغ. بين السطح الجسمي والجنسانية وسطح الفكر الميتافيزيقي فراغ أيضا، إذ السطح الجنسي من يتوسط العمق الفيزيائي والسطح الميتافيزيقي.. في اتجاه أوّل تستطيع الجنسانية أن تحسم كل

شيئ: يشكّل الخصي رد فعل على السطح الجنسي التي نتج عنه، والذي لا زال ينتمي إليه، وعبر مرتسمه: يقوم بتحطيم هذا السطح، ويضم إليه أجزاء العمق، أكثر من هذا، يمنع كل إعلاء ناجح، وكل تطور للسطح الميتافيزيقي ويعمل على تحقّق الصدع اللا جسمي في أعمق نقطة في الأجسام، ليلتبس مع سبالتونغ الأعماق، أين يتقوّض التفكير في نقطة عجزه، في خطّ انجرافه. لكن في الاتجاه الآخر، يمكن للجنسانية أن تقوم بعملية إسقاط تشمل الكل: الخصي يجسّد مسبقا السطح الميتافيزيقي الذي صنع بدايتَه، والذي ينتمي إليه قبْلا عبر الطاقة اللا جنسية التي يبثّها : إذ لا يقوم بإسقاط البعد الجنساني وحسْب، بل أيضا الأبعاد الأخرى للعمق والعلو على هذا السطح الجديد حيث تنقش الأشكال تحوّلاتها. الاتجاه الأول ينبغي تحديده أنه خاص بالذُهان [1] والثاني خاص بالإعلاء الناجح : وبين الاثنين يوجد كل العصاب في الطبع المزاجي الملتبس لأوديب إضافة إلى الخصي، كذلك الحال بالنسبة للموت، الأنا النرجسية تراها من جهتين، بناءً على الصورتين اللتين وصفهما بلانشو : - الموت الشخصي والحاضر، الذي يحيّر و«يناقض كلام» الأنا، ويسلمها *لدوافع* الأعماق *المدمّرة* بمقدار الضربات الخارجية، لكن هناك أيضا الموت اللا شخصي والمصدري الذي «يباعد» الأنا، ويسمح لها بمباعدة التمايزات التي تمسكها، لينشئها على غريزة الموت على السطح الآخر حيث نموت، حيث لا نتوقف عن الموت ولا ننتهي عن ذلك أبدا. الحياة البيولوجية النفسية كلها هي مسألة أبعاد، وإسقاطات، ومحاور، وعلاقات، وانطواءات. إذن، في أي اتجاه نحن ذاهبون؟ على أية جهة كل شيئ سيميل، يُطوى أو يُبسط؟ أصلا على

[1] - الذُهان اختلال في الوظائف الذهنية ويؤدي إلى تفاوت وخلط شامل في السلوك والتصورات مما يورث العجز عن التكيّف.(المترجم)

السطح الجنسي نجد مناطق الجسم الشبقية تخوض معركة، معركة يُفترض أن المنطقة التناسلية تكون حكما فيها، وتصنع السلام بينها، لكن هي نفسها مجال عبور لمعركة أكبر على مستوى الأنواع والإنسانية برمّتها: معركة الفم والدماغ، الفم ليس فقط كمجرّد منطقة شفوية سطحية، لكن كعضو للأعماق، مثل فم-شرج، بالوعة لتقمّص وإسقاط كل الشظايا،؟ الدماغ، ليس فقط كعضو جسمي بل كمستقرَأ لسطح غير مرئي وغير جسمي، ميتافيزيقي، حيث تُسجّل كل الأحداث ويتم ترميزها [1] إذ يجري كل شيئ بين هذا الفم وهذا الدماغ، يتردد ويهتدي. فقط انتصار الدماغ في حالة حدوثه يحرّر الفم ليتكلم،

[1] - إنه إدموند بييريي Edmond Perrier الذي في إطار منظور تطوّري، قدّم نظرية في غاية الجمال في «االمواجهة بين الفم والدماغ»؛ حيث يشير كيف أن تطوّر النظام العصبي عند الفقاريات يجعل الأطراف العصبية تأخذ مكانا كان يحتله الفم عند الديدان الحلقية، فأسس مفهوم *الوقِفة* ليثير الوعي باتجاهاته، وتغيرات وضعيته وحجمه. فاستخدم منهجا موروثا عن جيوفري سانت هيلير، يخص الانطواء المطلق الذي يتراكب بطريقة معقّدة مع الفضاء والزمن« L'Origine des embranchements de regne animal, Scientia, mai 1918 نظرية الدماغ البيولوجية أخذت دائما بعين الاعتبار ميزته السطحية في الأساس (الأصل الأديمي الظاهر، طبيعة ووظيفة السطح) ذكره فرويد وتحدث عنه في قسم كبير من مصنفه : *ما وراء مبدأ اللذة* الفصل 4. الأبحاث الحديثة تركّز على علاقة الفضاءات العليا بالانعكاس الإسقاطي للقشرية الدماغية على فضاء طوبولوجي : «الإسقاط الانعكاسي يُحوّل في الواقع فضاءً أوقليديا إلى فضاء طوبولوجي، إلى درجة أن قشرة الدماغ لا يمكن تمثيلها كما ينبغي بطريقة إقليدية. عند اللزوم لا ينبغي الحديث عن إسقاط انعكاسي على قشرة الدماغ رغم أنه من منظور هندسي يمكن أن يكون الإسقاط على مناطق صغيرة، ينبغي القول : التحويل من الفضاء الإقليدي إلى فضاء طوبولوجي» نظام تواصلي للعلاقات يُمكّن للبنى الإقليدية. (Simondon, op, cit, p 262)إذ في هذا المعنى نتحدث نحن عن تحوّل من سطح فيزيائي إلى سطح ميتافيزيقي، أو عن استقراء لهذا بذاك. نستطيع إذن التعرّف على سطح دماغي (عقلي) وسطح ميتافيزيقي، لا يتعلّق الأمر بتجسيد السطح الميتافيزيقي بقدر ما يتعلق باتباع الإسقاطية، والتحويلية، واستقرائية الدماغ نفسه.

يحرّره من الأغذية ذات المخلّفات والأصوات المنسحبة، ثم يغذّيه مرة واحدة بكل كلام ممكن." [1]

فهمها:

توصيف الشيزوفرينيا كمرادف سلوكي للذهان، هو ربط بين جانب سوسيولوجي ظاهر للعيان ومستبطن نفسي داخلي، هذه الوضعية السوسيونفسية باعتبارها «خلل العصر» والذي أقره نيتشه كرُهام عدمي، الذي ليس فقط انسحابا من الحياة الاجتماعية، ولكنه تهميش ذاتي يبتغي استبعاد كل ما هو اجتماعي عنه، هذه المراوحة بين ذهاب مأفون ورجوع مأزوم تُظهر الضرورة القصوى للاجتماعي في توازن الشخصية. والكثير من مخرجات التوصيف في هذه السلاسل مستعارة من نيتشه، وفرويد على وجه الخصوص، ولكن الأمر مرتبط بكل الاجتهادات السابقة المنظِّرة لمتعلَّق اللذّة الملبّاة أو المكبوتة، في الحالة الثانية خلو ممتلأ الوظيفة يحيل على التوتّر، هل يندرج ذلك في تصنيفية الرغبات الأبيقورية أنه طبيعي؟ لكن الاستيهام خروج في الفراغ، في تجاوز للضروري، تشهّي الموت هو الوجه الآخر لرغبة الخلود، لا يفرّق الاستيهام بين الدورين المنعكسين، فإذا كان دولوز يحي موات بسيكولوجيا الموت واستيهام النهايات، لا بد أن ننتبه إلى مآلات سوسيولوجيا الموت المنجرّة عن تمثلات خاطئة زرعتها في العقل الباطن سوء المعاملة وجنوح الممارسات الجنسية المحيلة على اللا معنى لغياب الوظيفة من ذلك التفريغ المجاني، فإذا كان وعي الموت من وعي حياة الذات، يتأتى التغييب استعاريا من خلال الاستيهام، حركات عصبية تنبئ عن تراجعات في قوّة التحمّل الوجودي لدى بعض الخلائق، وعبر الإرجاء المستمر أحداث تزيد في تسارع التقبّل لفكرة

[1] - Logique du sens. P 353-260.

المغادرة الطوعية، لذلك يمكن اعتبار حركية الاستيهام كآلية متعددة الاستخدام بمنافذ شتى في مستعمرة الذات التي ينتابها الخوَر فتنثني اكتئابا، لكن المستيهام ميت في خوائه الداخلي أم حيوي من الخارج غامض الطوية من الداخل ؟ استيهام داخلي يبقى مختلفا عن متعلّقه الجماعي، الوضعية الهذيانية تمركز في الأذى الغيري، هذا ما جرى لأندرسن بهرنغ بريفيك النرويجي حينما قتل 77 شخصا بدعوى الكراهية، تلبّسته حمّى القتل بدوافع عقدية وعنصرية، ذات استيهامية من حيث صورة الاغتيال الذهنية، فهل كانت تسكنه استيهامية البطولة؟ أم استحوذت عليه تمثلات البدائي الذي يزرع الموت فيطلب ضحايا الرحمة، عصاب صامت يتحرك بالدوافع، فما هو المشترك القلِق الذي يشكّل عمق الاضطراب الجانح ؟ ماذا يعني اضطراب عقلي مع سيطرة تامة للفكر العملي بوظيفة تخطيط جزافي لكن فاعل، وهل جزء من ذاته أراد والجزء الثاني قاوم فنشأ تمزق الإرادات بفعل شيزوفرينيا حادة، فقتل وأباد ؟ دولوز يركّز على تفاعلات الأخلاط في العمق ولكنه يحيلها على التأزم الميتافيزيقي النظير للحالة الهستيرية، يكون ذلك بغياب المرجعيات والتي قد تكون على شكل تقاطعات انفصامية غير قابلة للتحديد، التجاذبات التدافعية لجبلّة الأذى والعدوانية التي تمتح حيوانية الإنسان، تمتّعُها بحرية الحركة إلغاء نسبي لوظيفة الفكر العامل في تحسين شظايا الرقابة المُلملمة بالكاد نتيجة الاستسلام لاستيهامات الجنْدلة البشرية التي تترى كمتوقَّع آت، تغذي هذه المشاعر نشوة الفعل، وتنبئه بالتفرّد، لكن تبقى هناك مسافة احتساب لعواقب الفعل المروّعة، هل يعيها الفكر ؟ ضبابية في مبتداها لكنها غير مرعبة لأن القاتل المنتظر يعتبر نفسه ميّتا لدى فعل القتل، الذات المضيَّعة في غياهب اللا معنى وهو لا يرى الآخر المقتول إنسانا، ذلك لأنه لا يرى

إلا نفسه في عمق مأساته. القيام بالفعل عمليا دون أعضاء يعني تصوُّرُه في مطلق زمني لكن يعوزه المكان، القتل لا يكون سوى في زمكانية مكتملة. فهل تتعلق المسألة بأوديبية موسّعة؟ وهذا الذي يضيئ دور التطوير النرجسي لدى الفرد منذ الطفولة، الأم التي تلبي كل شيء، تتماهى مع العالم، فهل بقي شيء دونه؟ لن يتعبّد سوى في ذاته والرؤية ما أمْكنتْه النظر إلى غيره. الشيزوفريني ليس له إله في إطار المفارقة المستمرة بين التمركز الفالوسي والإنهيار الغيري، وإن كان له إله فهو يحقد عليه ويحمّله مسؤولية غياب الحدود التي صنعتها استهاماته الشاردة، «الكل يموت وأنا لا أموت، فليس ورائي إلا الصدى»، هذا هو التأزم الاجتماعي الذي تصنعه البسيكولوجيا المريضة المتأزمة، تذبح العالم ولا تبالي، القيم العليا تشحذ النفس وتعين المرء على مقاومة الدوافع، فيتم تحويل الاستهامات الشديدة التوقيفية التي يسميها دولوز الوضعية المفارقاتية إلى فعل من خلاله يتحوّل شكل الطاقة ووجهتها أيضا، فتذهب في الطريق الصحيح عبر إبداع في عمل نافع، هنا أيضا رهان اجتماعي لكن من النوع الذي تُحمد عقباه، فما هو الفارق بين الوضعيتين البدئيتية للمعطى الاستيهامي ؟ التعابير الرمزية وعموم الفكر لهم علائقية مع الاستيهام كأحد المفاهيم الأساسية لمدرسة التحليل النفسي، فأصل الفكر يكمن في الهذيان البدئي، وينمو في مستواه الثاني، فانحرافات الدوافع هي التي تتبدّى طاقة فكرية تشتغل لتحضير القيام بالفعل، ميلاني كلاين كما سنعرفها عبر دولوز في السلسلة القادمة، تجعل الاستيهام مصدرا لكل النشاط الذهني، أي جميع التمظهرات الرمزية التي تبدو في الخطاب، الإشكال يبدو في الاستيهامات اللا واعية التي تتشكّل خارج الرقابة فإذا نضجت رؤاها تحوّلت، حجم ووجهة التحول فارقة بين شخصية مارقة لا تحتفي بانضباطات السلوك ومنها

الشخوص الشيزوفرينية باعتبار انشطارها وتشاجرها الذاتي، وأخرى محتفية بالحدود لأنها تلقّت تربية استفاضت في تطوير القوى الفوقية التي تمارس الإعلاء فكانت النتيجة ذات سويّة. فهل كان دولوز يتحدث عن ميتافيزيقا الطبائع؟ وهل يمكن للجنسانية أن تفسّر كل شيء حتى يمنحها دولوز كل هذه الأهمية؟ فلو سبرنا الجسد وحِمم رغائبه، وبسيكولوجيا الأفعال وخفاياها، بمقاربة تمتح من تواشجية البسيكولوجي مع الفيزيولوجي، ومجموع التمظهرات الجنسية المتحَرّاة في خضم طرائق الممارسات، فضلا عن الجانب العضوي وخواصه الاستيهامية بملمح مجتمعي، سنجد أن دولوز وظف معارفه النفسية على طريقته في الاختراق تكون نتيجتها غير معلومة على وجه اليقين، ذلك لأنّ اللذة الشبقية وتفرعات نقاشاتها من الكبت الطافح وتحولاته الهستيرية إلى الشبع الجنسي بوجهه النرجسي حد العدوانية، مع أثر الفردانية في استظهار معايير السلوك المتلبّد بالإكراهات المجتمعية، كلها سدور في المقت الذاتي الذي يؤدّي لا محالة إلى المقت الغيري، ومن ثمّ الجريمة. فحين يريد دولوز التمثيل الاستعاري أو الإشاري يحيل على كلوسوسكي وفيتجيرالد اللذيْن جسدا فكرا من خلال فنية مروعة غذتها عواهن الزمن من جنس وإدمان وشيزوفرينيا وكآبة شديدة فكأنهما من يجسّد طروحات دولوز حول علائقية الجنسانية والفكر، حيث يضحى هذا الأخير ظاهرة تكون أحيانا خارج رقابة الوعي، أي مستظهرات ذاكرة تكوّنت وتلوّنت بأخلاط المعاناة، فكأن العود الأبدي الدولوزي رحلة ثم عودة من أعماق الذات التي سقطت في عرى التنفيسات المحتكمة إلى التعبير عنها من خلال البراديغمات الفلسفية التي أسّسها نيتشه واستأنفها دولوز، إبداعية مفاهيمه تغتني بالأمثلة الاستيهامية المستقاة من الكتابة الفلسفية والمنجزات الفنية بغية تأويلها صورائيا وأشكالا وقوالبَ، كلها تمتد صِيغاً

تأويلية. يباحث دولوز غريزة الموت تحت عناوين عدة؛ من منظور فلسفي، وهذا طبيعي وفق منطلقاته التجريدية، ذلك أن الموت مشروع ضخم كتجليات ماورائية وكمعنى قاتل لكل معنى، وقبل الموت توجد الذاكرة، والإرادة، وبينهما ربقة الماضي بأحداثه وشخوصه، فلماذا تحتاج فلسفة الإيروس عنصرا جديدا؟ مع تجربة اللذة وعلائقها النفسية تمنح الذات فرصة السؤال وماذا بعد؟ فرص التجريب الغيرية أحالت على زخم لا ينتهي من التفسيرات باعتبار استمرارية المفارقات التي تمثلت السلوكات، فاللا وعي تمثّل بمبدأ الانتشار، لكنه اكتظ بصراع المكونات الاستيهامية التي تتعرض إلا الإعلاء حينا أو إلى التحقق بأسوأ الطرق الجانحة، الأمر الذي يُجبر على إطلالة منهجية في ثنايا تحرجات الذات المكابِدة لمعتركاتها الداخلية، حضور بلانشو دليل على استعانة دولوز بصيغه التحليلية لمسائل ذات طابع تجريدي أو تمثّلي رمزي أو قضايا بمتلمَّح فكري عملي، فنتعجّب من هذا الخليط الدولوزي الذي رغم استقامته منهجيا وتوسّعه معرفيا يقارب بتوظيف عضوي لحقول معرفية ممتدة من علم النفس التحليلي وتوابعه الكلانية إلى المجتهد اللساني إلى تناسقية مجتهداته المعرفية الخاصة المستمدة من تاريخ طويل في معترك تجريدية المفاهيم.

ت- حول أنواع السلاسل المختلفة:

"لاحظت ميلاني كلاين أنّ بين الأعراض والإعلاءات، لابد من سلسلة وسيطة مطابقة لحالات *الإعلاء الأقل نجاحا. كون* الجنسانية برمّتها أصل في ذاتها، عبارة الإعلاء «الأقل نجاحا» تعني توصيفا وسيطا بين أعراض الأعماق الجسمية وإعلاءات السطح اللا جسمي وتنتظم في سلاسل – تحديدا - في هذه الوضعية الوسيطة، على سطحها الخاص الوسيط. العمق نفسه لا ينتظم في سلاسل مقطّعات بقدْر امتلاء الجسم غير المتميّز الذي يعارض المواد المقطّعة.

من جهة تمثل الوضعية الوسيطة هذه كُتَل تعايش، وأجساما من دون أعضاء وكلمات دون تلفظ، ومن جهة أخرى، تمثّل مقاطع المواد الجزئية التي لا ترتبط ببعضها سوى بالخاصية المشتركة وهي القدرة على الانفصال والقابلية للتقطيع، للتقمّص، وللانعكاس الإسقاطي، لتنفجر وتفجّر (هكذا التتابع الشهير ثدي – تغذية -مخلفات - عضو ذكري - طفل). هذان المظهران: المقطع والكتلة، تمثّل الأشكال التي تتلبّسها تنقلات وكثافة العمق في الوضعية الفصامية. إذ بواسطة الجنسانية أي بتحرير الدوافع الجنسية، تبدأ السلسلة كون الشكل التسلسلي عبارة عن انتظام على مستوى السطح.

إذ في مختلف لحظات الجنسانية التي أخذناها بعين الاعتبار من قبل، ينبغي علينا تمييز أنواع سلاسل جد مختلفة، في المقام الأول، المناطق الشبقية في جنسانية ما قبل التناسلية: كل واحدة منها تنتظم في سلسلة، تلتقي حول تمايز يمثّله في أكثر الأحيان منفذ محاط بالمخاط. الشكل التسلسلي يتحدد بتوسيع التمايز، أو ما يمكن أن يكون نفس الشيئ، أي عبر توزيع اختلاف قدرة أو كثافة، بأقصى درجة وبأقلّها (تتوقف السلسلة عند نقاط متوقفة على أخرى). الشكل التسلسلي حول المناطق الشبقية تأسس إذن على رياضيات النقاط الفردية، أو على فيزياء الكميات الكثيفة، لكن مرة أخرى كل منطقة شبقية تحمل سلسلة بطريقة مغايرة: هذه المرة يتعلق الأمر بسلاسل الصور الإسقاطية أو المُسقطة على المنطقة، أي المواد القابلة لتأمين لذة جنس ذاتي. إما مثلا مواد المص، أو صور المنطقة الفموية : كلٌّ من جهته يجعل من نفسه متمادٍ لكل امتداد السطح الجزئي، وفي المسار، نكتشف المنفذ وحقل الاتساع الذي تم بلوغه، من الحد الأعلى إلى الحد الأدنى، وبالعكس، إذ تنتظم في سلاسل بالطريقة التي تصبح فيها متمادّة (مثلا الملبّس الذي يتكاثر السطح منه

بالقضم، واللبان بالتمديد والمط)، ولكن أيضا وفق الأصل الذي وردت منه، أي وفق مجموع ما استُخلِصت منه (منطقة أخرى من الجسم، شخص خارجي، مادة خارجية أو إعادة إنتاج مادة، لعبة إلخ) ووفق درجة البعد بالمقارنة مع المواد البدائية للدوافع الأولية والتدميرية التي تخلّصت منها الدوافع الجنسية [1] في كل هذه المعاني، سلسلة متصلة بمنطقة تناسلية يبدو أن لها شكلا بسيطا، تكون *منسجمة* حين تفسح مكانا لتركيبية *متوالية* يمكنها أن تنعقد على هذا المنوال، لتشكّل على أي حال تواصلية بسيطة لكن في المقام الثاني، إذ من الواضح أن مشكلة الربط القضيبي للمناطق التناسلية قد أتت لتعقّد الشكل التسلسلي : من دون شك، السلاسل تمتد من خلال بعضها البعض، وتجتمع حول الفالوس كصورة عن المنطقة الجنسية. هذه المنطقة التناسلية لها سلسلتها الخاصة أيضا. لكنها ليست منفصلة عن شكل معقّد جامع لكلّية السلاسل المتنافرة، شرط المواصلة والتقارب لتعويض الانسجامية التي تفسح مكانا لتركيبة من التعايش والترابط، وتؤسس اقترانا للسلاسل الموحّدَة.

في المقام الثالث، نعلم أن الارتباط القضيبي للأسطح يترافق بالضرورة مع عمليات أوديبية منطلقة بدورها من صور أبوية، والحال هذه، أي في التطور الخاص بأوديب، احتُسِبت هذه الصور عليه في واحدة أو أكثر من السلاسل، في سلسلة متنافرة بمعدّل تعاقبي، أب وأم، أو سلسلتان تتعايشان، أمومية وأبوية: هكذا أمٌّ جريحة، تم إصلاح شأنها، خصية ومُخصية، أب منسحب،

[1] - العضو يمكن ظاهريا أن يكون نفسه : مثلا الثدي، يمكن أن يكون ذاته للمناطق المختلفة، وكذلك الأصبع. في كل الأحوال لا يلتبس علينا الثدي كعضو جزئي داخلي (للمص) وكصورة من السطح (التمصص أو المص الجزئي) وليس أكثر من هذا الأصبع كصورة إسقاطية على المنطقة الفموية أو المنطقة الشرجية إلخ.

ومُستدعَى، مقتول وقاتل. بالطبع، هذه السلسلة أوالسلاسل الأوديبية تدخل في علائقية مع سلاسل ما قبل التناسلية، مع الصور التي تتوافق مع هذه الأخيرة، وحتى مع المجاميع والأشخاص الذين استُخلصت منهم تلك الصور، بل في إطار هذه العلائقية بين الصور الأصلية المختلفة، والأوديبية، والما قبل الجنسانية، تتهيّأ شروط «اختيار مادة عضو» خارجي. لن نلحّ حول أهمية العلاقة في لحظتها الجديدة هذه، لدورها الحيوي في نظرية الحدث عند فرويد، أو بالأحرى في سلسلتي الحدث الاثنتين: تتمثل هذا النظرية بدءً في اعتبار الصدمة النفسية نتيجة افتراضية لوجود حدثين مستقلّين، منفصلين في الزمن، الأول زمن الطفولة والثاني ما بعد البلوغ، بينهما يحدث نوع من رجع الصدى. للنظرية شكل ثانٍ، الحدثان تم تقديمهما كسلسلتين، الأولى ما قبل التناسلية، الثانية أوديبية، ورجع الصدى بينهما مثل ما هو متوفّر في الاستيهام. [1] من خلال التعريفات التي نستخدمها لا يتعلّق الأمر إذن بالأحداث كما هو متعارف عليها، بل بسلسلتي الصور المستقلة، التي لا يتحرر الحدث إلا برجع صداهما في الاستيهام، وإن لم تتضمّن السلسلة الأولى «فهم» الحدث المتحدَّث عنه، فلأنها مُنشأة وفق قانون المناطق الجزئية الما قبل تناسلية، وأنّ الاستيهام وحده من يستطيع بلوغ ذلك الفهم حينما يردّد صدى السلسلتين مع بعض،

[1] كنا أصلا سنلاحظ استعمال فرويد لكلمة «سلسلة» سواء فيما تعلّق بتقديمه لعقدة أوديب كاملة في عناصر أربعة (Le Moi et le Ça, ch3) أو ما تعلّق بنظريته في اختيار الأشياء (les «séries sexuelles», in Trois essais sur la théorie de la sexualité,3)

حول مفهوم الحدثين أو السلسلتين، سوف نؤجله إلى تعليقات لابلانش وبونتاليس في(«Fantasme originaire» p 1839-1842, 1848-1849) من المهم أن المشهد الأول، مشهد ما قبل التناسلية (مثل ما نجد عند الإنسان-الذئب، مشاهدة الجماع لسنة ونصف) لا ينبغي أن يُفهم كما بدا للعيان، ذلك أنه كما قال لابلانش وبونتاليس، المشهد الأول والصور الما قبل تناسلية نجدها متشظية «في سلسلة لحظات العبور إلى الشبقية الذاتية».

ليصبح الحدث المقصود بالفهم غير مختلف عن ترداد الصدى نفسه (عند هذا الحد لا يلتبس بأي من السلسلتين). على أي حال الأهم يكمن في الترداد التواصلي بين السلسلتين المنفصلتين.

نجد أنفسنا هنا أمام صورة ثالثة للشكل التسلسلي، لأنّ السلاسل التي ينصبّ عليها الاهتمام الآن متنافرة، ولا تستجيب إطلاقا لشروط المواصلة والتقارب التي يضمنها الاقتران، من جهة نجدها متباعدة ولا تؤدَّى إلا بهذا الشرط، من جهة أخرى تشكّل انفصالاتٍ متشعّبة، وتفسح مكانا إلى تركيبة انفكاكية. السبب ينبغي البحث عنه في طرفي هذا الشكل التسلسلي. بالطبع، تُدخل الصُّور في اللعبة، لكن مهما بلغت تنافرية الصور، ابتداءً من الصور ما قبل التناسلية للمناطق الجزئية إلى صور الأبوين عند أوديب، سنرى أن الأصل المشترك يكمن في المعشوق المعبود، والعضو المهم الضائع المنسحب إلى الأعالي: إذ في البدء هو الذي يجعل في الإمكان تحويل العمق إلى أسطح جزئية، يحرر هذه الأسطح من هذه الصور التي تسكنها، لكن هو أيضا مثل قضيب جيد، يقوم بإسقاط الفالوس كمبتدإ صوري على المنطقة التناسلية : في النهاية هو أيضا يستجلب مادة أو نوعية الصور الأبوية الأودبية. يمكننا القول إذن على الأقل أن السلاسل التي أخذناها بعين الاعتبار تجتمع لدى العضو المقصود في الأعالي. ومع ذلك، لا شيء تم من ذلك، العضو المنشود (المعشوق المعبود) لا يتعامل إلا كمفقود منسحب في هذا العلو الذي يتشكّل كبعد خالص، وعند هذا الحد، في كل الفرص، لا يتعامل سوى كمصدر للتباعد، أو إرسال وبث للتخيير بين مُعْطَيَيْن لا يجتمعان، هو نفسه أخذ معه في انسحابه سر الوحدة العليا السامية. هو أصلا يتحدّد هكذا: جريح - معافى، حاضر - غائب، وأنه في هذا المعنى وانطلاقا من وضعية عصاب اكتئابي، يفرض على الأنا خيارا:

التشكل وفق نموذجه أو التماهي مع ما عداه من المساوئ، بل أكثر من هذا، يقوم ببسط المناطق الجزئية، فلا يتخلّقها إلا مفكّكة ومنفصلة، إلى درجة أنها لا تعثر على تقاربها إلا بواسطة الفالوس. وحينما يحدد الصور الأبوية، يقوم بتفكيك مظاهرها الخاصة من جديد بتوزيعها على خيارات تمنح الآجال المتناوبة للسلسلة الأوديبية، بتشتيتها في صور أمٍّ (جريحة ومستعادة العافية) وصور أبٍ (منسحب ومستعاد الحضور). فلم يبق إذن سوى الفالوس كمجال للتقارب والتواشج: لكنه هو ذاته ينخرط في التفكّك الأوديبي. خاصّة أنّنا نراه يتهرّب عن أداء دوره إلا ما احتكمناه إلى الطرف الآخر من السلسلة، ليس في أصل الصور، بل في تبخّرها المشترك أثناء التطورات الأوديبية.

الفالوس، في تطوّره، وفي الخط الذي ارتسمه، لا يتوقف عن تسجيل التجاوز والانتقاص، ينوس بينهما، وأحيانا يكون كليهما في نفس الوقت، هو في الأساس متجاوز، يكون كذلك حينما يندرج إسقاطا على المنطقة التناسلية عند الطفل حيث يقوم بمضاعفة العضو الذكري ليستوحي من خلاله العملية الأودبية، لكنه في الأساس انتقاص وحرمان أو نقيصة حينما يظهر - في قلب العملية - غياب القضيب لدى الأم. وبالمقارنة مع ذاته يكون نقصا أو استزادة، *حينما يلتبس الخط القضيبي مع مرتسم الخصي*، فلا تُظهِر الصور حينئذ سوى حرمانها الخاص حاملة معها العضو الذكري للطفل. ليس لنا العودة إلى ميزات الفالوس كما حررها لاكان في نصوص شهيرة. إنه العنصر المفارقاتي حيث العضو الذي = X دائما يعوزه توازنه الخاص، استزادة ونقصانا في نفس الوقت، لكن أبدا ليس بالتساوي، يعوزه شبهه الخاص، وهويته الخاصة، وأصله الخاص، وحيّزه الخاص، دائم التنقل متخافت الحركة: دال يطفو بالتناوب مع مدلول. حيّز لا شاغل له وشاغل لا حيّز له. حيّز فارغ (والذي يشكّل

أيضا استزادة عبر هذا الفراغ) وعضو فوق الحساب(والذي يشكّل نقصا من خلال كونه كذلك) هو الذي يجعل السلسلتين تتصاديان، اللتان سمّيناهما آنفا ما قبل التناسلية والأوديبية، كما ينبغي عليهما أيضا التحلي بتمايزات أخرى، حيث يقال أن عبر كل تمايزاتهما الممكنة إحداهما تتحدّد كمدلول، والأخرى كدال[1] إنه لا معنى السطح، وقد رأيناه لا معنى للمرة الثانية، يوزّع المعنى على السلسلتين، يوزّعه كطارئ على الأولى وكمُلِحّ في الثانية (هو مجبر إذن على أنّ السلسلة الأولى لا تقتضي فهما مرة أخرى فيما هو قيد المساءلة)

لكن المشكلة كلها هي: بأية طريقة أصبح الفالوس مادة = X ، أي كيف لعامل خصْي أن يجعل السلاسل تتصادى ؟ فلا يتعلّق الأمر بتاتا بتقارب أو مواصلة، مثل ما نأخذ بعين الاعتبار سلاسل ما قبل التناسلية لذاتها ما دام الفالوس لا زال على حاله رابطا لها حول المناطق التناسلية. الآن ما قبل التناسلية يشكّل سلسلة، مع سابق فهم للصور الأبوية الطفلية. السلسلة

[1] - السلسلتان يمكنهما أن تكونا متقلّبتين، لكنهما دائما متقطّعتان، وخاصّة، السلسلة ما قبل التناسلية حيث تضع في اللعبة ليس فقط المناطق التناسلية وصورها، بل صورا أبوية ما قبل أوديبية مخلّقة بطريقة مغايرة تماما لما ستكون عليه لاحقا، ومتشظّية وفق المناطق. هذه السلسلة تشمل إذن وبالضرورة أشخاصا بالِغين بالمقارنة مع الطفل، دون أن يستطيع الطفل أن يفهم حول ماذا تكون المساءلة (سلسلة أبوية). في السلسلة الثانية، على العكس، نجد الطفل أو اليافع من يتصرّف كشخص بالغ (سلسلة تابعة). مثلا، التحليل الذي قام به لاكان من الإنسان إلى الجرذان، توجد سلسلة الأب الذي جعل الطفل متأثّرا باكرا وجزءً من الأسطورة العائلية (دَيْن-صديق-امرأة غنية-امرأة فقيرة) وسلسلة بنفس الكلمات المقنَّعَة والمزحزحة يحوّرها الفاعل بعد ذلك لمصلحته (الدَّيْن يلعب دور المادة التي تساوي X جاعلا السلسلتين تتصاديان) : Jacques Lacan, Le mythe individuel du névrosé c.d.u. لنعطي مثالا آخر : في البحث عن الزمن الضائع لمارسيل بروست نجد البطل يخوض سلسلة من التجارب العاطفية مع أمّه من نوع ما قبل التناسلية، ثم سلسلة أخرى مع ألبرتين، لكن السلسلة ما قبل التناسلية تخاطر - وفق نموذج غامض وغير مفهوم أو وفق مسبوق الفهم – بنموذج البالغين من حب سوان لأوديت (الموضوع المشترك مع «*السجينة*» المشير إلى المادة التي تساوي X)

الأوديبية هي سلسلة أخرى، بصور أبوية أخرى تشكّلت بطريقة مغايرة. الاثنتان متقطِّعتان ومتباعدتان. الفالوس لم يعد يلعب بتاتا دورا تقاربيا جامعا. بل على العكس، يلعب دور الاستزادة والنقصان، دورا للتصادي في سلاسل متباعدة عُرفت كذلك. لأنه في حالة إدراكنا لتشابهات بين السلسلتين، لا يعود ذلك إلى شبه يتردَّد بينهما، بل على العكس إلى اختلاف بينهما، الاختلاف الذي ينضبط في كل مرة بالتنقل النسبي للمنتهيات، وهذا التنقّل ذاته منضبط بالتنقل المطلق للمادة التي تساوي X في السلسلتين معا. الاستيهام ليس شيئا آخر، على الأقل في نقطة بدايته، أي التصادي الداخلي بين السلسلتين الجنسيتين المستقلّتين، ما دام هذا التصادي يُحضّر لانبثاق الحدث ويعلن فهمه له. لهذا نجد الشكل التسلسلي وفي نوعه الثالث يقدّم نفسه في شكل لا يحتمل الاختزال في سابقيه : تركيب اختلافي لسلاسل متنافرة، لأن السلاسل المتنافرة متباعدة الآن، لكن أيضا استعمال إيجابي وإثباتي (ولم يعد سلبيا أو على التخوم) للانفكاك، لأنّ السلاسل المتباعدة تتصادى باعتبارها كذلك، وتفرّع متواصل لهذه السلاسل، وفق وظيفة المادة التي تساوي X والتي لا تني عن التنقّل لتجوب السلاسل[1] إذا اعتبرنا مجموع أنواع التسلسل تركيبا تواصليا على سلسلة واحدة، تركيبا رابطا صانعا للتقارب، تركيبا اختلافيا للتصادي، نرى أن الثالثة تكشف أنها حقيقية ووجهة للأخريات بالقدر الذي يبلغ الانفصال استعماله الإيجابي الإثباتي، فاقتران المناطق يسمح إذن برؤية التباعد الحاضر أصلا في السلاسل التي تنسّق على المستوى الكلّي، وتواصليةِ منطقة بتشعّبات التفاصيل التي تحتويها أصلا السلسلةُ التي تصنع بها الانسجام الظاهري.

---

[1] - على العكس، في أصل السلسلة حينما لا تُستجلب الانفصالات إلا للمادة المنشودة في الوضعية الاكتئابية، لن يكون للتركيب الاختلافي سوى استعمال محدود وسلبي.

نظرية الأصل الجنسي للغة (لسبيرير) معروفة من قبل، لكن إذا أردنا التحديد الدقيق ينبغي علينا الأخذ بعين الاعتبار الوضعية الجنسية باعتبارها وسيطا، وما دام أنها منتِجة تحت تمظهرات شتى (منطقة تناسلية، مرحلة قضيبية، عقدة خصي) للأصناف المختلفة من السلاسل: ما هي نقطة تلاقيها؟ وما هي نقطة تلاقيها على مستوى الانبثاق الديناميكي وتطوّر الأصوات؟ أكثر من هذا، بعض وضعيات اللغة نفسها، أليست نتيجة الانتظام التسلسلي ولو كفرضية؟ فقد رأينا أنّ المرحلة الأولى من الانبثاق على مستوى الوضعية الفصامية إلى الوضعية الاكتئابية ذاهبة من الجلبة إلى الصوت: الجلبة كمزايا، كأفعال وانفعالات أجسام في العمق، إلى الصوت كفعالية في الأعالي، انسحبت حد هذا العلو، معبّرة باسم سبق الوجود، أو بالأحرى تنصّب نفسها كسبق وجودي. ومن المؤكّد أنّ الطفل ينفتح على لغة لا يعي بعدُ أنها لغة، بل يراها أصواتا فقط، ضوضاء عائلية تتحدث عنه. هذا العامل له أهمية عظمى لتقييم الأمر التالي: أنه في السلاسل الجنسية، شيئ ما يبدأ في الحصول، يتم استشعاره قبل فهمه: لأن هذا الما قبل الفهم يعود لما كان موجودا من قبل. منذ ذلك الحين نطلب ما يتوافق في اللغة مع المرحلة الثانية من الانبثاق الديناميكي، الأمر الذي يُخلّق التمظهرات المختلفة للوضعية الجنسية – والتي ليست أقل تخلّقا منها. ورغم أنّ أعمال «لاكان» كان لها تناول أوسع بكثير، حيث جدّدت تماما المشكلة العامة لعلائق الجنسانية - اللغة، فإنها حاملة أيضا لتوجيهات قابلة للتطبيق على تعقيدات المرحلة الثانية – توجيهات تمّت متابعتها وتطويرها من قِبَل أحد تلاميذه. فإذا كان الطفل يفِد على لغة سابقة الوجود لا يستطيع فهمها للتو، ربما على العكس يدرك هو ما لا نعرف كيفية استيعابه من خلال لغتنا المتلَكة: العلائق الفونيماتيكية والعلائق التفاضلية

للفونيمات[1]، فقد لاحظنا كثيرا الحساسية الكبيرة التي يتمتع بها الطفل اتجاه الفروقات الفونيماتيكية في لغة الأم وعدم اهتمامه بتغايرات أحيانا أكثر أهمية تنتمي إلى نظام آخر، وهذا نفسه ما يمنح كل نظام شكلا دائريا وحركة ارتجاعية مستحقّة، فالفونيمات ليست أقل تبعية للمورفيمات والدلالات اللفظية. إذ من هذا يستخلص الطفل من الصوت، بغض النظر عن الوضعية الاكتئابية، تعلّما للعناصر المكوّنة قبل أي فهم للوحدات اللسانية المشكّلة. في خضم السيل المتواصل والمندفع للصوت، الآت من علُ، يقطّع الطفل العناصر وفق أنظمة مختلفة، بالتوازي مع إعطائها مرة أخرى وظيفة ما قبل لسانية في إطار العلاقة مع مجموع ومختلف تمظهرات الوضعية الجنسية.

رغم أنّ العناصر الثلاثة تكون منخرطة في لعبة دائرية، يكون المحبّذ جعل كل واحد منها في توافق مع مظهرٍ للوضعية الجنسية، كما لو أنّ العجلة تتوقّف ثلاث مرات بطرائق مختلفة، لكن بأيّ مقياس يمكننا إحداث الصلة بين الفونيمات مع المناطق التناسلية، والمورفيمات مع المرحلة القضيبية، والدلالات اللفظية مع التطور الأوديبي وعقدة الخصي؟ بالنسبة للنقطة الأولى، الكتاب الأخير لسارج لوكلير Serge Leclaire المُعَنْوَن: *Psychanalyser* يقترح أطروحة في غاية الأهمية : منطقة تناسلية (تعني حركة جسم لوبيدوية ريثما الوصول إلى السطح للتميّز عن دوافع غريزة البقاء وغريزة التدمير) ستكون موسومة «بحرف» والذي يقوم برسم الحد الذي لا ينبغي تجاوزه وفي نفس

[1] - Robert Pujol «Approche théorique du fantasme» (La Psychanalyse, n8, p20)
الوحدة القاعدية المتكونة من الفونيم حين يعمل في إطار علاقته بفونيم آخر «يفلت من الانسان البالغ بالقدر الذي تكون الذهنية الإدراكية من الآن فصاعدا منتبهة للمعنى الذي يرشُح من المعطى الصوتي وليس من الصوت ذاته. لكن الطفل كحالة إدراك لا يسمعه بهذه الأذن، والتي ليست حساسة سوى إلى التعارض الفونيماتيكي من السلسلة الدالّة ....».

الوقت سيقوم بإجمال الصور أو وسائل اللذة في وظيفة كلّية. ما يُفهم هنا من رمز «الحرف» لا يفترض أيّ إتقان للغة، وأقل من ذلك امتلاك القدرة على الكتابة: يتعلّق الأمر باختلاف فونيماتيكي عبر التعالق مع الاختلاف في الكثافة التي تميّز المنطقة التناسلية. في كل الأحوال، المثال الدقيق الذي استحضره لوكلير، رمز V لإنسان الذئاب لا يظهر أنه ذاهب في هذا الاتجاه: بالطبع، الV في هذا المثال يشير بالأحرى إلى حركة انفتاح عامة جدا ومشتركة لمناطق كثيرة (فتح العينين، الأذنين، الفم) لتتوسّع نحو مشاهد درامية عديدة عوض وسائل لذة [1] هل يجب أن نفهم إذن أنّ الفونيم هو ذاته حزمة من العلامات التمييزية أو العلاقات التفاضلية، وكل منطقة ستكون بالأحرى مناظِرة لواحدة من هذه العلامات التي ستحدّدها بالمقارنة مع منطقة أخرى؟ هناك إذن مادّة سيكون لها شأن جديد لجسم تخلّق انطلاقا من الفونولوجيا، المنطقة الفموية أو الشفوية ستحظى بالضرورة بحظوة أساسية بقدر حرص الطفل على تعلّم فاعل للفونيمات في نفس الوقت الذي يستخلصها من الأصوات.

يبقى أنّ المنطقة الفموية لن تواصل تحرّرها ولا تطوّرها في تمثّل اللغة إلا بالقدْر الذي يتوفّر فيه اندماج كلّي للمناطق، أو كذلك متابعة وضع مدخل للفونيمات من عناصر أكثر تعقيدا عقِب الحزمة العلاماتية، ما يسمّيه اللسانيون أحيانا «التسلسل المنطقي للدلالات المتلاحقة» نلتقي هنا النقطة الثانية، ومعها مشكلة الارتباط القضيبي كمظهر ثاني للوضعية الجنسية. إذ في هذا المعنى عرّف لوكلير سطح الجسم كاملا كمجموع أو حروف متلاحقة، صورة الفالوس تضمن تقاربها واستمرارها. نجد أنفسنا إذن في مجال جديد: لا يتعلّق الأمر بتاتا بمجرّد زيادة في الفونيمات السابقات، بل بإنشاء أولى الكلمات

[1] - Serge Leclaire. Psychanalyser. Seuil. 1968. P 90-95.

الاستبطانية، التي تندمج في الفونيمات في تركيبية رابطة من السلاسل المتنافرة، والمتقاربة والمستمرّة. هكذا، في مثال حلّله لوكلير، الاسم السري الذي سمّى الطفل به نفسه هو «بوردجيلي» Poord'jeli يبدو لنا على هذا المستوى أن الكلمات المستبطنة تلعب بكامل دلالتها ليس فقط دور الفونيم أو عنصر متلفظ به، بل دور المورفيم أو عنصر بناء نحوي ممثّلا في الحرف الرابط. إذ يحيل على الفالوس كمنعقَد ربطي. ولا تأخذ الكلمة ذات المعنى المستبطَن قيمة مغايرة، ووظيفة أخرى، سوى بعد فترة : الاقتران المشكِّل في حد ذاته سلسلة جامعة، تدخل هذه السلسلة في صلة تصادي مع سلسلة أخرى، هذه المرة متباعدة ومستقلّة («جسم لِيلِي الجميل»)السلسلة الجديدة تتوافق مع التمظهر الثالث للوضعية الجنسية، مع التطور الأوديبي وعقدة الخصي وتحوّل الفالوس المصاحب الذي أصبح مادة تساوي X . إذن، وعندئذٍ فقط، تصبح الكلمة المستبطنة نفسها كلمة *منحوتة* بالقدْر الذي تقوم بتركيبة فاصلة للسلسلتين (الما قبل تناسلية والأوديبية، سلسلة اسم العلم وتلك المتعلِّقة بلِيلِي) وتجعل السلسلتين المتباعدتين تتصاديان فيما بينهما، وتُفَرّعُهما [1].

[1] - حول كلمة «بوردجيلي» في تمظهرها الأوّل أو السلسلة الأولى التي تشملها (Leclaire : p 112) وحول التمظهر الثاني أو السلسلة الثانية (153- 151 p) يلحّ لوكلير – وهو على حق - على على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التمظهر الأوّل لذاته أولا دون أن نكسبه المعنى الذي لن يتأتى إلا بالتمظهر الثاني، حيث يذكّرنا في هذا المضمار بقاعدة لاكانية أساسية وهي عدم التسرّع بتحييد اللا معنى في خليط من السلاسل يريد أن يكون ذا دلالة قبل الأوان، ذلك أنّ الفروقات التي ينبغي استظهارها لها مجالات عدّة : ليس فقط بين سلاسل السطح الجنسية، بل بين سلسلة سطح، ووحدة من منتظم العمق. مثلا الفونيمات المتصلة بالمناطق التناسلية، والكلمات المعقّدة المتصلة بترابطها يمكن أن تلتبس تعاقبيا مع القيم الحرفية للكلمة المفجَّرة ومع القيم النّبْرية للكلمة القالب في الشيزوفرينيا (حروف -أعضاء، وكلمة غير متلفّظَة) مع أنه لا يوجد هنا سوى صلة بعيدة بين انتظام السطح ونظام العمق الذي يتم تحاشيه، بين لا معنى السطح وما تحت المعنى. لوكلير نفسه أعطى في نص آخر مثالا من هذا النوع : إما ضوضاء أعماق شفوية من نوع «كروك» kroq المختلف

الكلمة المستبطنة تلعب بكاملها دور الدلالة اللفظية، توافقا مع أطروحة لاكان، فالوس أوديب والخصي، دال لا يحرّك السلسلة ذات الصلة دون أن يباغت السلسلة السابقة حيث يجول أيضا، لأنه «يصنع شرطية تأثيرات المدلول عبر اسحضاره الدال». ذاهبون إذن من الحرف الفونيماتيكي إلى الكلمة المستبطنة كمورفيم، ثم من هذا الأخير إلى الكلمة المنحوتة كدلالة لفظية.

من وضعية العمق الذهانية إلى وضعية الأعالي الاكتئابية، حيث نعْبُر من الضوضاء إلى الصوت، لكن مع وضعية السطح الجنسية نعْبُر من الصوت إلى الكلام. ذلك أنّ انتظام السطح الفيزيائي الجنسي له ثلاث لحظات تنتج ثلاثة أصناف من التراكيب أو من السلاسل: مناطق تناسلية وتراكيب تواصلية منصبّة على سلسلة متجانسة، وترابط قضيبي للمناطق، وتراكيب رابطة منصبّة على سلاسل متنافرة، لكنّها متقاربة ومتواصلة؛ تطور أوديبي وتحوّل الخط القضيبي إلى مرتسم خصي، وتركيب انفصالي منصب على السلاسل المتباعدة والمتصادية. هذه السلاسل أو اللحظات تصنع شرطية العناصر الثلاثة المشكّلة للغة، بالقدْر الذي تكون فيه هذه العناصر صنيعة تلك السلاسل في رد فعل دائري، من الفونيمات، والمورفيمات، ودلالة الألفاظ. ومع ذلك ما زالت اللغة لم تحضر، ما زلنا في مجال ما قبل لساني. ذلك أنّ هذه العناصر لا تنتظم في وحدات لسانية مشكَّلة يمكنها تسمية الأشياء واستظهار

جدا عن المتلفظ الشفوي «كروك» croque إذ من المؤكّد أنّ الأولى جزء من سلسلة سطح مرتبط بمنطقة فموية قرينة سلاسل أخرى، بينما يندرج الملفوظ الثاني ضمن منتظَم وحدة فصامية من نوع آخر. «croque, trotte, crotte ..» (Note sur l’objet de la psychanalyse. Cahiers pour l’analyse n2. P 165)

أشخاص وتوضيح مفاهيم.[1] لهذا السبب ليس لهذه العناصر إحالات سوى الجنسية، كما لو أنّ الطفل يتعلّم الكلام انطلاقا من جسمه، الفونيمات تحيل على المناطق التناسلية، والمورفيمات على فالوس الترابط، ودلالة اللفظ على فالوس الخصي. هذه الإحالة لا ينبغي تأويلها كتسمية تعيينية (الفونيمات لا «تسمّي تعيينا» المناطق التناسلية) أو كاستظهار، ولا حتى كدلالة: يتعلّق الأمر بعقدة «ارتكاس شَرط -مشروط» بأثر من السطح، وتحت تمظهره المضاعَف الصوتي والجنسي، أو إذا شئنا، التصادي المرآوي. عند هذا المستوى يبتدئ الكلام: *يبتدئ حينما يتم استخلاص العناصر المشكّلة للغة على السطح، من تيّار الصوت الآت من علُ*. إنها مفارقة الكلام من جهة الإحالة على اللغة مثل أي شيئ مسحوب سبق بوجوده في صوت العلو، من جهة أخرى الإحالة على اللغة مثل أي شيئ كان يجب أن ينتُجَ، لكن لن يتاح له ذلك إلا عبر الوحدات المشكَّلَة. الكلام لا يعادل أبدا اللغة، فلا يزال ينتظر النتيجة، أي الحدث الذي يجعل التشكيل محقّقا. إنه متحكِّم في العناصر المشكِّلة، لكن في الفراغ، والحكاية التي يرويها، الحكاية الجنسية، ليست سوى هي نفسها أو بطانتها الذاتية. مرة أخرى لم نصل بعد إلى مجال المعنى. ضوضاء العمق كانت تحت المعنى، معنى خفي، أونترزين Untersinn، صوت العلو كان يشكّل ما قبل المعنى، والآن يمكننا أن نصدّق مع انتظام السطح، كيف أن اللا معنى قد بلغ هذه النقطة التي يصبح فيها المعنى، أي يأخذ شكل المعنى: الفالوس كمادة تساوي X . أليس تحديدا لا معنى السطح هذا هو الذي يوزّع المعنى على السلاسل التي يجوبها، يفرّع، ويصادي، ويحدد إحداها كدال والأخرى كمدلول؟ والذي يرنّ في آذاننا

[1] - صوت العلو، على العكس، يمتلك التسميات والاستظهارات والدلالات، لكن دون عناصر مشكِّلة، موزّعة وضائعة في النبرة البسيطة.

يفصح عن قاعدة منهج مفادها : لا يجب التسرّع في اختزال اللا معنى بإكسابه معنى، إذ أنه يحتفظ بسرّه معه، والطريقة الحقيقية التي تُنتِجُ المعنى أنّ انتظام السطح الفيزيائي لم يصبح معنى بعدُ، هو الآن، أو بالأحرى سيكون معنى مرافقا أو مشتركَ معنى، فحينما يتم إنتاج المعنى على سطح آخر، سيكون أيضا هذا المعنى موجودا، وتوافقا مع الثنائية الفرويدية، نقول أنّ الجنسانية حاضرة دوما، الآن، وفي كل مكان، وفي كل الأوقات، لا شيئ خارج الجنسانية وينسحب ذلك حتى على المعنى، واتباعا لقانون السطح المضاعف، ينبغي انتظار هذه النتيجة في هذه الرحلة التي لن تنتهي على هذا السطح الثاني، لكي تجعل الجنسانية من نفسها تلازما متزامنا، معنى مرافقا للمعنى، كي نستطيع القول أنها حاضرة «في كل مكان»، و«في كل زمان»، أي «حقيقة سرمدية»." [1]

مساءلتها:

تمتلك ميلاني كلاين نظرية في الجنسانية لم يفوّت دولوز الإشارة إليها والاغتراف منها ما وسعها كونها تمثل استئنافية الفكر الفرويدي بالإضافة إليه، فهل مثّلت الجناح النسوي في مدرسة التحليل النفسي؟ وهل تأثرت نظريتها بهويتها الأنثوية؟ إذ تمتلك كلاين رؤية مفادها أن العقدة الأوديبية تولد عند الطفل من عامه الأوّل ثم تتطوّر في الجنسين معا وبشكل تناظري في السنوات التالية، الفارق أن نتائج كلاين ومن وضعيات تجريبية ذاتية تمثّلت التحليل النفسي من منظور محاوِل، وهي إذ تتلمذت على فرويد فإنها شقّت طريقها التنظيري بما وسعها علمها العملي حالات ماثلة اتخذته مجالا عينيا لاشتغالها، فقد خلقت تقنية جديدة من التحليل النفسي المهيّأ adaptée للطفل، هي تقنية

[1] - Logique du sens. P 261-272

اللعب، حيث افلحت في كشف العوالم الاستيهامية الطفلية البدئية المروّعة، وباختيارها النماذج المعذّبة والصعبة كوّنت مكتبة صراخية توظف الصوت اللغوي مجالا استكناهيا لما يعتلج في نفس الطفل المريضة، حيث اصطدمت الصدع والهوة والشرخ في صورة الأمومة على مستوى وعي الطفل الوليد، وبين حسن المعاملة وسوئها كشفت معادن الذوات البشرية وما تختزنه من عقد ولكن خاصة من قسوة، وقد تثاقفت كلاين مع المفاهيم اللا كانية ووظفتها خاصة على مستوى آليات التخييل الكاشفة، تنوع النماذج المدروسة ذهب مذهب قياس تأثير الليبيدو الغريزي والنوازع الذاتية الظلامية في إفراز الإنشقاقات المواضعاتية التي تبرز على مستوى لا شعور الطفل، هذا الذي يتأبّى التعري على مستوى الاعتراف فيقوم بإعلاء هواجسه من خلال تعابير رمزية تشكّل لغته الأخرى السرّية، ذكاء المقاربة لدى كلاين وفّر لها إبداعية في الاختراق كانت ثمرته نماذج معالَجة بنجاح من حيث قدرة التخلّص من علامات العصاب والكآبة الشديدة، وهي تمظهرات تعطيلية لعملية التواصل مع النظائر، تكريسا للمنهجة الكشفية نجد لديها الصعيد المرآوي، الذي فصل لاكان فيه القول، وهو ذلك التعرّف التخيّلي على مستوى انعكاسية الصور كمدرك طفلي في مرحلة العام ونصف من العمر، الأمر الذي يجعله في شبه وعي ذاتي بأناه المتشكّلة عبر الاستدماج، بنسخ وتكرار السلوكيات المرئية واستدخالها لتضحى نموذجا تمثليا له سلوكيا، أي نصيب الغيرية في تشكّل الأنا لقابلية الطفل للتقليد، وعند الحلول السلوكات المشينة أمام عيني الطفل يتماهى معها (أشار دولوز مرات عديدة إلى تمثلات الجماع / السفاد بين الأم والأب في لواعج الطفل الداخلية) تلك هي بدئية الاستيهام الفاعل، وعند هذا السن بالذات من خلال عيادة رصدية حدّدت كلاين أصول الذهان، حين تفقد

الذات الطفلية اتصالها بالواقع نحو عوالم استبطانية، جلسات الاستماع الاستفراغية حين تكون دورية ممنهجة تخلص الذات من عواهن التخزين وتحرر الذات من خلال حوارات ذات مغزى معدة سلفا يُبتغى من خلالها عملية إلهاء هادفة لكشف طبقات اللا وعي المستمرئ في التخفّي. استثمرت كلاين الاختلاف بين فرويد ولاكان الذي شكّك في البؤر العميقة لما وراء الوعي في عمله المعنون : «المفاهيم الأساسية الأربعة للتحليل النفسي» [1] التأثّر بلاكان سمح لها قراءة أكثر مصداقية للاستهامات المبكّرة في إطار المتلمَّس الأمومي، هي ذات المرحلة الزمنية التي يتشكّل فيها أوديب صغير لدى الطفل وكذلك الأنا الأعلى الذي يبدأ في الظهور بمجرّد قدرته على إدراك مفهوم الممنوع والسلوكيات التي يرجعها من حوله إلى متبنّى قيمي، ولكن أوديب عند الطفل لا يظهر بوضوح سوى بطاية من السن الرابعة ليتأكد في السادسة، وأضهرت كلاين أن السلوك السادي جزء عضوي من التكوين النفسي للطفل في حالة حصوله على إشباع جانح، طورت بعدها نظريتها بالاعتماد على تصور بنيوي المرتكز على توصيف المواقف لتدرس علائق الأنا والأنا الأعلى في تواشجية الانفصام والانهيار العصبي، وإذا كان الكبت من توابع الأوديبية التي تبلورت، وفي إطار الدفاع ضد هواجسها تنشأ الفوبيات والوساوس وأعراض أخرى كثيرة، فالعصاب ما هو سوى استرجاع لعصاب الطفولة المتخفّي، بينما ترسي كلاين تشكيلها التنظيري على مقربة من المفاهيم الفرويدية ولكن على سبيل التفريع والإخراج المجانب الذي يؤصّل فائض الاجتهاد، استبطانت الطفل هي التي تصنع نفورها من خارجنيته فيستهيم مع العدوانية لتهدئة مخاوفه. هواجس المستوى الفموي

[1] - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Lacan. Séminaire. L 11. Seuil. Paris. 1973.

وسادية الاستفراغ الشرجي تحيله على صعيد جديد يتمثل في ترميز تعبيراته لاسبيان الاستيهام الغريزي، أي الانتقال من لذة اللسان مع ثدي الأم إلى تحسس اللذة الجنسية من خلال تمركزية القضيب في ذهنه، هذه التمفصلات النفسية إنما تتم ضمن خلية مجتمعية عنوانها الأسرة، الخلخلة الوظيفية التي ينالها كل فرد تنعكس على سوء علاقات ثلاثية : أب – م – طفل، الأمر الذي ينعكس لا محالة على السلوك الأهوج الذي نتلمّحه في المراهقين وصلابة العريكة التي كانوا عليها قبل اليفاعة، وقد شعرت كلاين من خلال ملاحظاتها أنّ التنظير المغاير والمتجاوز هو على مرمى إمكان في أية لحظة من تطورات الاكتشاف، فالسياق الفكري المماحك (فرويد ببعد الاتباعية تليها مرحلة الاستقلالية المتجاوزة لحيثيات الوقفات السكونية في المدّعى الفرويدي الذي وصل إلى نهاية النظرية) والتأثيرات والمواجهات وصيغ التعاون مع المجاورات المهنية فيكون التعامل بتواصلية وانفصالية المقاربة اتجاه موضوعها الماثل، ولكن أيضا انطلاقا من الحيثيات الفردية، في إطار هذه الصلات ومفارقاتها تتشكل بؤرة العمل الذي يبتغي توضيح ما بين يديه من ظواهر. دولوز اختار التأشير في حين المناقشات التحليلية تبتغي التفصيل، هذا الانخراط الذي غاص فيه دولوز يفوض فيه كلاين على سبيل الإنابة في استضاحات الاستيهام الأنثوي باعتبارها أنثى في النظر إلى المرأة القضيبية بمستظهر القضيب الأبوي المستمر، هذا النفهوم مختلف نوعا عن استيهام الأم القضيبية كمستظهر بدوره للهواجس البدئية، وتنعت أعمال كلاين بالفكر الإكلينيكي حيث تمثّل إضافة نوعية على مستوى الاقتراحات العلاجية فضلا عن جديدها المعرفي في مجال التحليل النفسي، الاشتغال المتلاحق حقق تراكمية تبتغي المراجعة والتصحيح بغض النظر عن مداها التصحيفي، فالتحليل المعاصر رث ذاكراتي

ساهمت فيه كلاين وطوّرته، وبين الوضعية الاكتئابية والاستعادة جهد تنظيري ذي صيغة عملية، استفاد دولوز شاكرا سعي كلاين من حيث كونها عبدت طريقا كان قد مهّده فرويد، ليربط دولوز بحيثيات مجهوداته الموزعة المعترك النفسي بالجانب الاجتماعي لذلك باحث اقتران الشيزوفرينيا مع الرأسمالية، وبتعويضه للمفهوم الاسترجاعي للرغبات باعتبارها حرمانا اجترح متماهية الآلات المشتهية. هذا التوزيع المفارقاتي يمتح من مبادأة السوسيولوجيا بالبسيكولوجي، مهّد لها دولوز باستذكار التاريخ باعتباره مجموع شاهدي يؤصّل الظواهر ليقيم مفضليته النظرية في إطار توصيف ما قبلي ليسدد قيام نظريته في أفق تعاقبي : وحشية – بربرية – حضارة، باعتبار ذلك إطار عرض، ثم يتصدّى لتأويلية غير تقليدية تحتكم إلى مباغتة المتلقي في استكناه الانفصامات المنهجية على وضعيات مرضية ذات تمظهر مجتمعي، وهو سعي للتفكير من خلال عنصر الاختلاف. سالف الفكر قبل دولوز خلق هيام التفلسف لديه، بمقارعة هواجس الذات بأدوات التحليل النفسي ليفهم الحالات المستيأسة على ظهر الغيب العلمي بغير متعلقاته المجسّدة، لنقول عنه بحق أنه نتاج عصره. لو أردنا أن نحوصل مآل المُدارَسة الدولوزية في هذه السلاسل القليلات ندرك أن الطفولة في قلب الانشغال الفلسفي وإنْ بطرق مختلفة، فقد نشر كتابا للأطفال بالإشتراك مع «جاكلين دوهيم» بل إن دولوز هو ذاكرة طفلية أينما حلّ وارتحل، في «العصفور الفلسفي». يجيب على سؤال لم يُطرح عليه ولكنه من مقتضيات السياق؛ هل توجد فلسفة للطفل؟ هو الذي جمع كل أسئلة الطفولة في القضايا الكبرى: من هو الله؟ أين الله؟ لماذا نموت؟ لماذا أنا صغير؟ (مستفاض الإجابة نجده في السلسلة الموالية حول أليس) إلخ مما تُشْكِلُ إجابتُه على من لم يكن ضليعا في التجريد، وما انشغاله

بالأوديبية الطفلية سوى حرص على السلامة النفسية لأطفال جنت عليهم تعقيدات المدنية الحديثة وليس فقط لفرط شغف معرفي، تفحّص كثيرا مفهوم الخوف ليجابه الفوبي الطفلي في مرموزه الحركي كما تبدى في الأعمال الفنية التي يراها دولوز اشتغالا فلسفيا غير مباشر، ولعله اقتنع أن المعرفة سلطة بالمفهوم الفوكوي ولكنه يراها هنا حماية حين تتعلّق بمدوّنة تنظّر للنفسية الطفلية حينما ذكر سارج لوكلير ومؤلّفه القيم حول التحليل النفسي، لنتأمّل تفاصيل هذه الحيثية المعرفية بين دفّتين، فنجد تركيزا على الوظيفة : الأمومة والأبوّة بين يدي المفهمة البدئية المحاوِلة؛ وكيف يمكن الخوض في الجنسانية من دون مستبطن غيري، وإقامة الفارق بين الجسد والكلمات في المدرك الفالوسي المسيطر ؟ فما هو البائد في مستظهَر ما يمكن أن يجري في إطار صيغة تحليلية ذات مقتضى إسقاطي وتكاد تنتهي خارج المعطى اللغوي، الحب عند الطفل ترميز وجودي، لماذا يا ترى؟ فما يوصف من سلوكات طفلية جانحة ما هي سوى ردود فعل قولية استغلقت مدلولاتها لهذا تحتفي ميلاني كلاين بالأجندا؛ الأفق الفكري في السنة الأولى، حتى العاشرة، وبينهما سلّم قيمي موازي، هل يستوعبها الطفل أم يتمثّلها، وهل ندرك بالفعل ما ورائيات فعله؟ لذلك يعنون لوكلير أحد فصوله؛ اقترحوا! لأن ذلك نتاج فكر مقارن بين لاكان، فرويد، وبيرغسون في زمنه النفسي، معترك الطفل الأسنى. فإذا قارنا بين مقولتين تبيّنت لنا رهانات المعرفة المضمرة، الأولى لهايدغر : «لا شيء خارج اللغة»، والثانية لفرويد : «لا شيء خارج الجنسانية»، ومقصد الثانية ينحصر في الإنسان وحوافز التصرف لديه، الجنسانية طاقة تفسّر وتنجز، بها وُلدنا، وإليها نسعى، وعليها نشتغل، وحتى النعيم والجحيم مرهونان – دينيا – بها، انحدر منها الممنوع والمحرّم، هي ذاتها الفوضى في معتراها المطلق،

وهي سجن الجسد ومصدر عصابه ومجتلى فكره وانبثاقية عبقريته، بينما المقولة الثانية لا تقصد نفي ما هو خارج اللغة ولكن العجز عن إداركه – الذي لا يتم إلا بلغة – يصل بنا إلى نفس النتيجة : اللا وجود، فحينما نراجع اشتغال كلاين حول المدرك الطفلي من خلال المتصوّر اللغوي ولو على سبيل الصوت الدال وقد تخلى عنه مدلوله أو تأخّر عنه (التخزين ثم الإلحاق ثم الربط) ندرك أن مقولة هايدغر تطابق مقولة فرويد، فأين دولوز منهما ؟ سندرك ذلك في السلسلتين القادمتين.

ث- مغامرات ألِيس:

"الأصناف الثلاثة للكلمات المنحوتات التي صادفناها عند لويس كارول تتوافق مع أصناف السلاسل الثلاثة : «كلمة المقطع الواحد غير القابلة للتلفظ» التي تصنع التركيب التواصلي للسلسلة مثل «الفليز» Phlizz أو «السنارك» snark الذي يضمن التقارب بين السلسلتين ويصنع التركيب الرابط، ثمّ الكلمة المنحوتة «الجابرووك»، كلمة تساوي X لنكتشف أنها تمارس تأثيرها أيضا على الإثنتين السابقتين كما تمارس التركيب الاستدراكي للسلاسل المتباعدة، لتجعلها تتصادى وتتفرّع باعتبارها كذلك، لكن أية مغامرات يمكن أن تقع وفْق هذا الانتظام ؟

ألِيس لها ثلاث مراحل عُرفت بها عبر تغييرات المواقع. الأولى (الفصول 1 – 3) تغطس بكلّها في عنصر العمق الفصامي، بدايةً من سقوط ألِيس الذي لا ينتهي. الكل عبارة عن غذاء، ومخلّفات، وتمظهر وهمي، ومادّة جزئية داخلية، وخليط سام. ألِيس نفسها كانت من هذه المواد في صغرها، حين كبرت، تماهت في وِعاءاتها. لطالما ألحنا على الميزات الفموية، الشرجية، والبولية لهذا الجزء. لكن الثانية (الفصول 4 – 7) تبدو أنها دالة على تغيّر في الوِجهة. دون شك،

يوجد مرة أخرى وبقوّة متجددة موضوع البيت الممتلئ بألِيس، حيث تمنع دخول الأرنب وتقوم بطرد عنيف للعظاية (مقطع فصامي من: طفل - عضو ذكري - مخلفات برازية)، لكننا نلاحظ تغييرات مهمّة: ذلك أنّ ألِيس الآن أكبر من أن تلعب دور المادة الداخلية. أكثر من هذا، التكبير والتصغير لم يعودا ممكنين فقط بالنسبة لفترة ثالثة في العمق (المفتاح الذي ينبغي الوصول إليه أو الباب الذي ينبغي وُلوجُه في المرحلة الأولى) لكن يلعبان لأنفسهما في الهواء الطلق، الواحد بالنسبة للآخر، أي في العلو. هناك تغيير اهتمّت أليس بملاحظته، أن تشربَ هو الذي يجعلها تكبر الآن، والأكل يجعلها تصغر (كان العكس في المرحلة الأولى) وخاصّة أنّ فعلي تكبر أو تصغر اقترنا بنفس المادة، أي الفطر الذي يخلّق التناوب على دائريته الخاصة (الفصل 5) بالطبع هذا الانطباع لا يتم تأكيده إلا إذا فسح الفطر الغامض مكانا لمادة جيدة يتم تقديمها بوضوح كمادة علوية. في هذا المضمار الدودة التي تقف على أعلى الفطر تجعل الوضع لا يكفي ليكتمل تعاليه. تحديدا قط شستر Chester هو الذي يلعب هذا الدور، هو الكينونة الملائمة، العضو الذكري الملائم، المعبود المعشوق أو صوت الأعالي، إذ يجسّد تفكّكات هذه الوضعية الجديدة: جسم بين التعافي أو التعرض للكلوم، يعرض جسمه كلّه أحيانا، وأحيانا أخرى رأسَه المقطوعة؛ أحيانا حاضر وأخرى غائب إذ ينسحب ولا يترك سوى ابتسامته، أو يتشكّل انطلاقا من ابتسامة هذه المادة الجيدة (تواطؤ مؤقّت اتجاه تحرير الدوافع الجنسية). القط في ماهية ذاته، هو ذلك الذي ينسحب، ويغيّر الوِجهة. إذ في التناوب أو الانفصال الذي يفرضه على ألِيس، وتوافقا مع ماهية ذاته، نجده يظهر مرتين: بدءً كطفل أو خنزير، مثل ما كان في مطبخ الدوقة؛ أو مثل القِرقدنّ (جرذ سنجابي) نائم نجده بين الأرنب والقبّعاتي، أي بين حيوان

الجحور وحِرَفي الرؤوس، أو الاصطفاف إلى جانب المواد الداخلية، أو التماهي مع مادة الأعالي الجيدة، باختصار، الاختيار بين العمق والعلو [1]. المرحلة الثالثة لأَلِيس (8 – 12) تغيّرَ العنصرُ مرة أخرى: بعد أن وجدت مكانها الأول لفترة وجيزة، مرّت في حديقة سطح مسكون بخرائط من دون سُمْك، صور هندسية موحّدة البعد. كما لو أنّ أَلِيس قد تحددت هويتها بشكل كاف عبر القط، حين تصرّح بصديقها من أجل أن تجعل العمق القديم يتمدّد ويُبسَط، والحيوانات التي تعمّره عبيدا أو وسائل غير ضارة. إنها توزّع صورها عن الأب والأم على هذا السطح أثناء المحاكمة: «أخبرونا أنك رأيته، وأنك تحدثت معه» ...لكن أَلِيس تسابق أخطار العنصر الجديد: الطريقة التي قد تودي بها نواياها الطيبة إلى نتائج فظيعة، حيث خطر تحوّل الفالوس - متمثلا في الملكة - إلى خصاء

[1] - القط حاضر في الحالتين، لأنه ظهر أول مرة في مطبخ الدوقة، ثم نصح أَلِيس كي تذهب لرؤية الأرنب «حيث» القبّعاتي. وضعية قط شيستر على الشجرة أو في السماء، كل هذه الميزات ومن ضمنها الميزات المخيفة، تماهيه مع الأنا الأعلى كمحبّذ مُشتهى من مادة علوية (معشوق معبود) : «يبدو أنه يتمتع بمزاج جيد، فكّرت أَلِيس، رغم أنه يمتلك مخالب طويلة وأنيابا كثيرة، ورأت أنه من الأفضل معاملته باحترام». موضوع التأرجح بين هيئة متعالية، والمخاتلة والانسحاب، وحتى القتال (الامتزاج بالمواد الداخلية) موجود باستمرار عند كارول : سنجده بكل قسوته في الأشعار والقصص حين يتأتّى ذكر الصيد بالسنارة مثلا (قصيدة : الأخَوان The Two Brothers حيث يكون الأخ الأصغر كطعم). نلاحظ هنا توجيه الرؤية to angle - كما يقال بالانجليزية - في كيفية التحكم في الإسقاطات الترميزية. ثمّ خاصة في سيلفي وبرونو حيث يُسحب الأب الطيب من مملكة الساحرات، مختفيا وراء صوت كلب : لا بد من تعليق طويل عن هذه التحفة الفنّية، والذي يأخذ بعين الاعتبار موضوع السطحين، السطح المشترك والسطح الرائع، أو الساحر. في النهاية، وفي كل عمل كارول، القصيدة المأساوية: *الأصوات الثلاثة The Three Voices* لها أهمية خاصة : «الصوت» الأوّل لامرأة قاسية وصلبة ترسم لوحة مرعبة للأكل؛ الصوت الثالث يبقى مرعبا لكنه يتمتّع بكل ميزات صوت العلو الجيد الذي يجعل البطل يتلعثم ويتتعتع ؛ الثالث صوت أوديبي من الإحساس بالذنب، والذي يغنّى هلع النتيجة رغم صفاء حسن النوايا *And when at Eve the unpitying sun Smild grimly on the solemn fun, Alack, he sighed, what have I done?»)* .

(«فلنقطع رأسها! صرخت الملكة») هنا تصدّع السطح حين «طارت حزمة أوراق اللعب في الهواء ونزلت على أَلِيس».

يقال أنّه على الجانب الآخر من المرآة تُستعاد نفس الحكاية أو نفس المحاولة، لكنها متأخرة زمنيا وقد حُذِفت منها اللحظة الأولى مع تطوير كبير للحظة الثالثة. عوض أن يكون قط شيستر الصوت الناطق بلسان حال أَلِيس، تصبح أليس (كمُتصوَّر واقعي) الصوت الناطق بلسان قططها، صوت هادر، محب، ومنفرد. صادر عن علو، تضبط أليس المرآة كسطح خالص، يستمر فيه وجود الخارج والداخل، الأعلى والأسفل، أديم الشيئ وخلفيته، حيث يتمدد الجابرووكي في الوجهتين معا. تُحمَّل أليس بعدها في موجز زمني سمة المادة الجيدة من متصور التكوين تتماهى مع أصوات منفردة اتجاه قطع الشطرنج (مع كل الميزات المخيفة لهذه المادة أو لذلك الصوت)، ثم تدخل هي نفسها في أفق اللعبة: وجدت نفسها تنتمي إلى سطح رقعة الشطرنج الذي يواصل عمل المرآة وانطلقت في تحقيق رغبتها أن تصبح ملكة، مربّعات الرقعة الشطرنجية التي ينبغي المرور بها تمثّل بالطبع المناطق التناسلية، وأن تكون ملكة ذاك يحيل على الفالوس كمرتجع ارتباطي. فقد ظهر بسرعة أن أنّ ذلك المسعى والصوت الأحادي والمنفرد الذي تسبّب في مشكلة قد توقّف، ليتم التحوّل إلى تعدّد الأصوات الكلامية : ما الذي ينبغي دفعه، وكم يجب دفعه لاستطاعة الكلام ؟ تتساءل تقريبا كل فصول الكتاب، تحال الكلمة أحيانا على سلسلة واحدة (مثل اسم العلَم الذي من شدّة ذكره لا نتذكّره، وأحيانا أخرى على سلسلتين متقاربتين (مثل تْوِدليدوم و تْوِيدليدي Tweedledum et Tweedledee متقاربتان ومستمرتان إلى حد عدم التفريق بينهما) وأحيانا على سلاسل متباعدة ومتفرّعة (مثل هوبتي دومبتي، سيد الدلالة اللفظية، الذي يجازي على

الكلمات، فيجعل تفرّعها وتصاديها جيدا إلى حد عدم الفهم، فلا نميّز بين الوجه فيها والخلفية)، لكن في خضم هذا الانتظام المتزامن بين الأقوال والأسطح، الخطر المشار إليه من قبل يتحدد عند ألِيس ويتطوّر. هنا أيضا وزعت ألِيس صورها الأبوية على الأسطح: الملِكة البيضاء، أم نحيبية جُرحِها الشجِن، الملك الأحمر، أب منسحب تمت إنامته بداية من الفصل الرابع. لكن، من خلال كل العمق والعلو، الملكة الحمراء هي التي تصل، ويضحى الفالوس مرتجع الخصي. مرة أخرى إنه التدهور النهائي، هذه المرة أتمّته ألِيس نفسها بإرادتها. «حذاري! سيحدث شيء!» لكن ماذا؟ تراجع إلى الأعماق الفموية الشرجية، إلى درجة استعادة كل شيء كما كان، أو إفساح سطح آخر ممجّد وقد أزيل عنه كل أثر؟.

تشخيص التحليل النفسي كثيرا ما يكون مشكّلا كالتالي: استحالة مواجهة الوضعية الأوديبية، هروب أمام الأب وتخلّي عن الأم، إسقاط على الطفلة الصغيرة وفي نفس الوقت تماهي مع الفالوس وحرمان من العضو الذكري، يتبع كل ذلك تراجع فموي-شرجي.

في كل الأحوال، تشخيصات كهذه ليس لها أهمية كبيرة، ونعلم جيّدا أنْ ليس هكذا يمكن للتحليل النفسي والعمل الفني (أو العمل الأدبي-النظري) أن يعقدا تعاونا. لا يمكن أن يشكّل ذلك علاجا عبر العمل الفني، فالمؤلف كمريض حقيقي أو محتمل، حتى ولو منحناه فائدة الإعلاء، فليس أبدا عبر التحليل النفسي للعمل، لأنّ المؤلّفين إذا كانوا كبارا، يصبحون أقرب إلى الطبيب وليس إلى المريض، نريد أن نقول أنهم هم أنفسهم تشخيصيون مدهشون، مدهشون في توصيف الأعراض، يوجد الكثير من الفن في مجموعة أعراض، في لوحة حين يكون عرض منفصل عن آخر، ويقترب من آخر أيضا، ليشكّل الوجه الجديد

لاضطراب أو مرض. العِياديون الذين يعرفون كيف يجددون لوحة في علم الأعراض يُخلّقون عمل فنّان، وعكسيا، الفنانون عياديون أيضا، ليس في خاص حياتهم، أو في حالة عامة، لكنهم عِياديو حضارة. لا نستطيع في هذا المضمار أن نساير من يعتقد أن «صاد» ليس له ما يقول حول السادية، ومازوخ حول المازوخية. أكثر من هذا، يبدو أن تقييما للأعراض لا يمكن القيام به سوى من خلال رواية. فليس من الصدفة أن يصبح العصاب «رواية عائلية» وعقدة أوديب ينبغي العثور عليها في عقدة الرواية. فرويد بعبقريته أثبت لنا أن أوديب وهاملت هما اللذَان يدلّاننا على مواصفات العقدة، وليست العقدة هي التي تزيدنا علما بالشخصيتين. ونعترض على القول أن الأمر لا يحتاج إلى فنان لكشفه، ويستطيع المريض نفسه أن يكتب الرواية، وللطبيب أن يقيّم حجم المعاناة منها، إذ هذا يجعلنا نهمّش خصوصية الفنان كمريض وفي نفس الوقت كطبيب حضارة: الاختلاف بين روايته كعمل فنّي ورواية العصابي، أن هذا الأخير لا يعرض أبدا سوى متحقَّق الأعراض عبر الكلمات والحكاية: الأعراض هي هذا التحقق ذاته، والرواية ليس لها من معنى غير هذا. على العكس، استخلاص الأعراض، هو القسم غير المتحقق من الحدث الخالص – كما قال بلانشو : رفع المشاهَد المُبصَر إلى مقام الخفي المستبصَر – المتمثل في الأفعال والانفعالات اليومية مثل الأكل والاستفراغ الشرجي والحب والكلام والموت إلى حد بلوغ مستخلصها الفكري كحدث خالص متوافق يعْبُر من السطح الفيزيائي حيث المحك اللعبي للأعراض نحو التحقق على السطح الميتافيزيقي حيث محك ارتسام ولعب الحدث الخالص، ليتم العبور من سببية الأعراض إلى العلة الاستكفائية للعمل الفني. إنه موضوع العمل الفني ذاك الذي يتشكّل تحفةً

فنّيةً تتميّزعن الرواية ذات المضمون الاجتماعي [1] بكلمات أُخَر، الميزة الإيجابية عالية الإثبات للا جنسانية تتمثّل فيما يلي: *على الإحاطة التأمّلية أن تأخذ مكان التراجع البسيكولوجي.* الأمر الذي لا يمنع الإحاطة التأمّلية من ألا تطال المادة الجنسية لأنّ وظيفتها تقتصر على استخلاص الحدث منها ووضع المادة ملازمة للحدث المتوافق معها: ما معنى طفلة صغيرة ؟ عمل فني كامل يُسخَّر لا للإجابة على هذا السؤال، بل لاستحضار وتركيب الحدث الأحادي الذي يُخلِّق السؤال. فالفنان ليس فقط المريض وطبيب الحضارة، ولكنه أيضا المنحرف جنسيا.

عن هذا المسار من اللا جنسانية، هذا القفز من سطح لآخر، لم نقل شيئا تقريبا، إذ ظهرت قوته فقط عند لويس كارول: القوة، تلك التي جعلت السلاسل الأساسية (التي تجمع في كلّيتها الكلمات الاستبطانية) غير جنسانية، بل لصالح الأكل والكلام، والسطح الثاني، حيث القوة التي بواسطتها يتم

[1] - نريد أن نستشهد بمثال يبدو لنا مهمّا حول مشكلة جد غامضة. لاسيف Lasègue طبيب أعصاب هو الذي «أفرد بالاهتمام» في 1877 النزعة الاستعرائية (الرغبة في إظهار العري) (واجترح مصطلحها) : من هنا كتب عملا فنيا أنجزه كعيادي في علم الأعراض : (دراسات طبّية م1 . ص 692 – 700 ، وحينما قدّم مكتشفه في مقال قصير، لم يبدأ باستشهادات تطال حالات استعرائية ظاهرة، بل بدأ بحالة رجل يتعرض لامرأة كل يوم عند مرورها أمامه ويتبعها دون أية حركة اتجاهها أو ينبس ببنت شفة («دوره اقتصر على القيام بوظيفة ظِل ...») لاسيف بدأ إذن بإفهام المتلقي بوضوح أن هذا الرجل يتماهى بكامله مع العضو الذكري، وفقط بعد ذلك، يُبدي بعض التمظهرات الأخرى. إجراء لاسيف عبارة عن منهج خاضع للغرض الفنّي حيث يبدأ برواية. دون شك الرواية كانت صنيعة موضوعها، لكن لا بد لها من عيادي-فنان ليتعرّفها. إذ ليست سوى رواية عُصابية، لأن الموضوع يكتفي بتجسيد مادة جزئية يحقّقها في كلّية شخوصه. ما هو الفرق إذن بين رواية أحداثها معيشة كهذه، عصابية و«عائلية»، والرواية كعمل فنّي ؟ الأعراض دائما مأخوذة بعين الاعتبار في رواية، لكن في هذه أحيانا نحدّد التحقّقات، وأحيانا أُخَر، على العكس، نحرّر الحدث الذي يأبى التحقق في شخصيات تخييلية (ليس المهم الميزة التخييلية لكن ما يشرح دواعي التخييل، لمعرفة طبيعة الحدث الخالص وكيفية مضادات التحقق). مثلا : صاد ومازوخ كتبا الرواية كعمل فني فيما لا يستطيع الساديون والمازوخيون – كحالة كتابية - سوى رواية عصابية و«عائلية».

الحفاظ على المادة الجنسانية، السر الخفي يكمن في هذا القفز وهذا العبور من سطح لآخر، وما يكون مصير الحالة الأولى يسري على الثانية، من رقعة الشطرنج الفيزيائية إلى المخطط البياني المنطقي. أو من السطح الحساس إلى الصفيحة شديدة الحساسية: إذ في هذا القفز يجد كارول - كمصوّر كبير - متعة يمكن أن نفترض أنها منحرفة، ولكنه يعلنها ببراءة (كما قال ذلك لأميليا أثناء «حماس لا يُقاوم ...» : الإقبال عليك لأجل ... أميليا، أنت لي»)." [1]

نقضها:

كَلِفٌ دولوز بلويس كارول، يتمثّله في أصعب تصوّراته الفلسفية، ولعل السبب أنه يباشر الوجود من الأعماق ليطفو إلى السطح، ألِيس والحيوان، علاقة من يعقل مع من لا يعقل – في عرف المتكلّمين فقط – ومن قال أنْ ليس للحيوان لغة؟ والولوج في مغامرة ما هو سوى استعارة وجودية من خلال تمثّلية الحركة، كيف تتبدّى ذاتٌ حيّة بورقة كرتونية، تبادل الوظائف بين مواد يراها دولوز كلها كونية، ولكنّها اللعبة اللغوية تصف عن غير وجه حق : هذا حي، وهذا جماد ! أليس الإثنان مجرّد تصور يخضعان لتصنيفية طافحة السذاجة، وفي «الجهة الأخرى من المرآة» مصادرة على أسباب الإمكان وتمثلاته، تكتسب المرآة كتلة فلم تعد مجرد انعكاس، أليست مضللة في الأساس، نعتقد صورتها طبق الأصل بينما تقلب اليمين يسارا والعكس صحيح، فما الذي يردعها عن السدور في المخاتلة وتصبح حاجبة لعالم نتسرّب إليه فتتغيّر خواص الأشياء، ما مدى افتراضية مؤثّثات وجود ما بعد الموت؟ هناك أيضا تنداح الأشياء والمسافات والماهيات وتغادر معاييرها التي نعرفها، ألا يعني هذا أننا نعايش المؤقّت؟ وليس

[1] - Logique du sens. 273-278.

عن زمكانية الحياة نتحدث، وإنما عن الأقيسة التي نحسبها كونية بينما هي قابلة للنقض إمكانا. العمق والسطح الكارولِيَيْن أسس دولوز فلسفته عليهما؛ النفس أيضا مجموعة أخلاط، ولها ارتفاعات، فما سما به عنفوانه صعد، وما كان دنِيا نزل، العُقد النفسية والعصاب كلها تعتمل كالمرجل لا يصعّدها إلى فوق سوى الترميز الإشاري، وما الشيزوفرينيا سوى ستار تتبدّى خلفه ما يُتفوّه به في الفلتات اللسانية في لحظة حرجة يغفل الوعي فيها وتنفتح منه فرجات، ولقد عالج دولوز الصورة المتشظية لجسد بلا أعضاء، لذلك تشتغل الأعضاء الجنسانية خلف رقابة الوعي، هذا الذي يعني أمرية يأمر بها الدماغ فتطيع الأعضاء، في الجنوح يغيب الرأس المدبّر وتتفلّت دفعات الغرائز مطعّمة بالتشبّع النرجسي، وقد تحدّث دولوز في السلسلة السابقة عن السادية والتي لا تعني بالمطلق تعطّل أحاسيس الشفقة، بل هي عمى عن رؤية الآخر وعدم اعتراف معقلن بوجوده، لذلك تعذيبه لا يثير شيئا في نفس السادي، هذا ما نراه في السلوك الجماعي حينما يتأسس غلبة يعاضدها فكر عنصري، هكذا تصرّفت الكولونيالية، وهكذا فعلت العنصرية العرقية فمارست الاجتثاث لشعوب كاملة. الدوغمائية الدينية أيضا تتلبّس هذا المعطى، فمفهوم الكافر يخرجه من إهاب البشرية التي تستحق العناية (مصطلح مؤسس الآن فلسفيا سنتناوله في فصل قادم) فهو خارج المنظومة القيمية التي يعتنقها المؤمن، هو إيمان يغذّي شعورا نرجسيا خفيا وظاهرا، بمقول قول: أنا المختار لمهمة الهداية، فتزهو الذات بالاختيار ويغدو الانتماء انغلاقا تصوّريا لا ينوء بما عداه. لكن لماذا يصر دولوز على نحت التصوّرات من السرديات البسيطة التي تغذي مخيّلة طفل؟ الاستحالة توحّد بين الطفل والفيلسوف، لأن الاندهاش أمام الكوني يسرّع إمكان المغايرة ويحمل في ذاته الكثير من التجهيل؛ الطفل

تجربته محدودة فيما رآه وجرّبه لذلك تترى الصور بطابع الجدّة أمامه، فلماذا نغلق الإمكان مع التقدّم في السن؟ والسبب عنصر الألفة وعدم الاعتياد على ما يخرق أفقنا، لكنّ الفكر يمكنه اختراق السُّجف والإطلاع على عدم صلاحية ثنائية التصور: ممكن/مستحيل. لهذا السبب بالذات يلجأ دولوز إلى الحدث لأنه مجسَّد إمكاني لفعل قابل الحدوث في الما هو آت؛ أي الصيرورة المنفتحة على جميع الاحتمالات، ما الذي يبيح هذه القراءات؟ الجواب هو : محدودية علمنا إلا قليلا. تحليل دولوز لمنجز لويس كارول نتاج تناص فاعل مع الفكر الرواقي الذي عدّد التحول الكينوناتي على السطح، والفكر الأفلاطوني الذي قسم الوجود بين الواقعي والمخيالي كالفارق بين الكهف وخارجه، وكذلك الفاصل الوجودي بين آليس في حفرة الأرنب وخارجها؛ ما اعتُبِر من الفانتاستيك أي العجائبي هو عين الطبيعي هناك وهذا الذي يجسّد منحى الاختلاف لشرطية التناظر الحي بين (الهنا) و(الهناك)، كما أن تفريق أفلاطون ساري المفعول في الطرح الدولوزي بين الأفكار من جهة، ومن جهة أخرى الأشياء الموقوفة الخاضعة لفعل الفكرة كمؤدي مثبت في الحاضر في ديمومته، لكن ألا تكمن الصيرورة في عمق ما بعد الشيء ؟ مما يخاتل تخوم الإمكان بمراوغة الحاضر الماثل في ماضيه القادم، فما علاقة ذلك بالمجترَح اللغوي؟ آثار الحركة الجسمية تعتلي ماهية اللا جسمي، هي ظلال الأجسام كملتصق الصفة بالموصوف، الخضرة في الطبيعة لون أم ذات؟ وهل يمكن الفصل بينهما كمتعرَّف إدراكي؟ لذلك نجد كارول الدولوزي يؤسس عالمه على ثنائية: المعنى – الحدث، وكل ما يبدو لا معنى في اللغة والوجود إنما أُسِّس على سابق إمكان متحقق فقط، له صنوه، ونظيره، ومخالفه، ولا مجانسِه، فكيف نجزم بمعقولية هذا واستحالة ذاك؟ فقط لندرك أن إمكاننا المعرفي قاصر، فقط

لأنه يقبل دوام المفارقات ولا الاستغناء عن التناقضات، ولنفهم فقط أن المعنى ليس ضد اللا معنى، بينما ميكانيزم هذا الأخير يتأسس على نفس ما يتأسس عليه المعنى. يُكثر دولوز من تبنّيه لقاموسية لويس كارول من الكلمات المنحوتات، وهي التي تُجترح للتعبير عن مسمّى مخيالي لم يحدّده التواضع اللغوي، كلمات تطل على حالات نفسية وتطلّعات روحية عجزت عن تمثلها اللغة، ماذا لو شعرت بالفرح والكآبة في نفس الوقت فقلت «فرحابة» للجمع بين الحالتي المتناقضتين في عرف من لم يشعر بانسكابية تجانسهما، فمشكلة اللغة أنها في زمن التلفظ لا يمكنها التعبير عن محيط المعنى بل تجلّي وجها له فقط، وذاك قصور فيها لا يعرف الاكتمال، فهي تحجب أضعاف ما تكشف، هل بقي هناك من لا يزال يثق فيها ؟ فإذا أتلفنا ثقتنا فيها أليست هي الحاملة للفكر؟ يجري عليه ما يجري عليها، فهي شكله، وهومضمونها، وهي مجسَّمه، وهو روحها، أو عقلها السامق في تجريديته، فإذا فقدنا يقينية المعطى اللغوي والفكري نكون قد قوضنا الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكّر، إذن أنا موجود»، لتصبح «أنا أتوهّم، إذن أنا مجرّد إمكان وجودي» وهذه المغايرة الرحلة هي التي يخوضها دولوز معنا وفينا عبر كمّه المتني المتطاول، وبين الحدث والشيء جمع أمشاج للمختلف الواضح بإبهاميته الطافحة، الحوارية الدائرة بين الكينونات السردية تشطر اللغة بأن تغادر الدوال مدلولاتها، فإذا ما مرّت إلى الاستعمال يتحدث المتحدثون بشيزوفرينيا لغوية : الجملة الواحدة تعني عندي معنى لا يتكرر عند مخاطبي، وإنما كان ذلك من عدم مشاطرة ذات العوالم لأن الشخصية التي تمر من عالم إلى آخر تخييلا لا يمكن لها إلا أن تحمل لغتها معها، هذه التي يجب أن تتخلّى عن منطقها في العالم الثاني، وما نعتقده مغايرة في المدلول مع المحافظة على نفس الدال غير صحيح، بل الذي اختلف هو

وجود في منعكس المرآة ووجود خلفها. نتلمح اللغة الكارولية التي تتحدث عن: ابتسامة من دون وجه، أو شمعة تضيئ من دون نار، ما اختلف هو التأثيث العوالمي المنتظم وفق اللا انتظام في عرفنا القاصر، دكتاتورية المشهد الواحد لا تبيح لنا تصوّر ما غايره، وهذا الذي أشعر أليس بضياع هويتها، هنا الهوية تتجاوز الصفات الثابتة التي تصنع تمايز الشخصنة، فالأهم هو تشكيل المعنى الذي يتأسّس على سطح التصور المتماهي مع الفيزيقي رغم أن دولوز يكسبه في تجاوزه للحيثيات سمة ما ورائية فنراه يتحدث عن السطح الميتافيزيقي. فهل هذا الجانب من المتعلَّق اللغوي هو الذي جعل قاموسية دولوز وتركيباته اللغوية مستغلقة؟ يستدعي الأمر مفارقة اللا تجانس في أفق انتظار الفكر، فإذا ما قمنا بهذ الخطوة الأنطولوجية الكبرى سنفهم كل ما يقول دولوز ويحبّره، فأصالة الميتافيزيقا الدولوزية تكمن في تبني المتعدّد باعتباره مختلفا غير خاضع للمنطق التماثلي، فهناك الكينونة، وهي متاحة بحكم الوجود الحي، موزّعة كيفما شاء لها خالقها، ولكن المخطط الميتافيزيقي الذي تتحرك فيه (حيث يتطور الافتراضي) هو الأهم، وقد يغدو المخطّط خطّة لكنها حركية أو مدى، الذي يعني صعيدا زلقا أو مستوى وجوديا عاملا في قلب الكينونة مشكّلا وسطها، فماذا لو تعدّدت النواحي واختلف مفهوم المجال ؟ وحين نترجم كلمة hétérogénéité فقد تعني اللا تجانس أو الاختلاف أو التغاير أو التباين دون أن تعني بالضرورة التنافرية، والوجود اتجاه الوجود لا يفسد الودَّ بينهما قضية وجودية تزعم لنفسها فرداة أكدتها سذاجة اللغة.

ج- عن النظام الابتدائي والانتظام الثانوي:

"إذا كان صحيحا أنّ الاستيهام متخلّق من سلسلتين على الأقل، وإن كان يلتبس هو نفسه بتصادي السلسلتين، فلامناص من الإقرار من أنّ السلسلتين

الأساسيتين (مع المادة التي تساوي X التي تجوبهما وتخلّق الصدى بينهما) تُشكّل فقط البداية الخارجية للاستيهام. نسمي التصادي نفسَه بدايةً خارجية. الاستيهام يتطوّر بالقدر الذي يحثّ التصادي حركة اضطرارية تفيض وتكنس السلاسل الأساسية. الاستيهام له بنية بندولية نوّاسية: السلاسل الأساسية تجوبها حركة المادة التي تساوي x، فيحدث تصادي وحركة اضطرارية بسعة أكبر من الحركة الأولى. الحركة الأولى، رأينا ذلك، هي حركة إيروس الذي يمارس وجوده على السطح الفيزيائي الوسيط، السطح الجنسي، المكان المحرر من الدوافع الجنسية. لكن الحركة الاضطرارية التي تمثل اللا جنسانية، هي ثاناتوس Thanatos أو "الإكراه الإلزامي» تنشط بين نهايتي حدّين، وهما العمق الأصلي والسطح الميتافيزيقي، بين دوافع العمق التدميرية الإدْميّة (لأكل لحوم البشر) وغريزة الموت ذات السمت التأمّلي. نعلم أنّ أكبر خطر لهذه القوة الاضطرارية، هو التباس نهايات الحدود، أي الأطراف، أو ضياع كل شيئ في عمق لا قرار له، يكون ثمنه (الباهظ) تدهورا عاما للأسطح. لكن، على العكس، أكبر فرصة للحركة الاضطرارية، هي فيما بعد السطح الفيزيائي، أي في نشوء سطح ميتافيزيقي واسع المدى، حيث يتم إسقاط حتى مواد العمق المبتلِعة والمبتلَعة، إلى درجة أنه يمكن أن ننعت مجموع الحركة الاضطرارية بالنزعة الوأدية (غريزة الموت) يسعها السطح الميتافيزيقي برمّتها. على كل حال لا تستقر الحركة الاضطرارية بين السلاسل الجنسية القاعدية لكن بين سلسلتين جديدتين في غاية الاتساع، الأكل من جهة، والتفكير من جهة أخرى، الثانية في خطر تداخل دائم مع الأولى، لكن الأولى على العكس في خطر أن يتم إسقاطها

على الثانية [1] أربع سلاسل وحركتان تُعتبر ضرورية للاستيهام. حركة التصادي في السلسلتين الجنسيتين تحثّ على حركة اضطرارية تتجاوز القاعدة وأطراف الحياة، وتخترق نحو أغوار الجسم ولكن أيضا مع الانفتاح على سطح عقلي، فتحدث هكذا ولادة السلسلتين الجديدتين بينهما ينطلق كل المجهود والكفاح الذي حاولنا توصيفه من قبل.

ما الذي يجري إذا أخذ السطح العقلي أو الميتافيزيقي قصب السبق في هذه الحركة البندولية؟ إذن يُسجّل الفعل على هذا السطح، أي الحدث المجيد الذي لا يلتبس بوضعية الأشياء، لكنه يتعرض للترميز معه، والانتساب اللامع - وصفا - للمعقولية التي لا تلتبس مع ميزة معيّنة، لكنه يُعليها، والنتيجة التي تدعو للفخر ولا تلتبس بفعل أو انفعال، لكنها تستخلص منهما حقيقة سرمدية – ما يسميه كارول : غير القابل للاختراق، أو «راديانسي» Radiancy أيضا. إنه الفعل الذي في إطار ثبات معناه يقوم على تصريف افترس وفكّر، أكل وفكّر، "أكل" الذي يسقطه على السطح الميتافيزيقي، و"فكّر" الذي يرسمه، ولأنّ أكل ليس حركة، ولا أُكِلَ انفعالا، بل فقط منتسَبا وصفيا يماهي المعقول المتوافق معه، يضحى الفم كما لو حُرِّر من أجل الفكر الذي يملأه بالكلام الممكن كله. الفعل، إذن هو تكلم الذي يعني *أكل-فكّر* على السطح الميتافيزيقي، الذي يجعل الحدث يطرأ على أشياء مستهلَكة لها قابلية التعبير اللغوي المتجدد، ولكي يلج المعنى في اللغة ليتجسّد تعبيرا عن الفكر. فكّرَ إذن يعني مما يعنيه أكل- تكلّم، وأكلَ يضحى «نتيجة» تكلّم أي إمكانية فعل كلامي، هنا تنتهي مقاومة الفم والدماغ: هذه المقاومة من أجل استقلال الأصوات، التي رأيناها تتواصل

[1] - العمق لم يتخلّق بنفسه في السلسلة، بل ولج إلى الشكل التسلسلي ضمن شروط الاستيهام، وأضحى جزءً من البنية الاستيهامية.

انطلاقا من ضوضاء الأكل المخلفاتية التي تشغل الفم-الشرج في العمق : ثم عبر تحرر الصوت من العلو المرتفع، ثم من التكوين الأول للأسطح والأقوال. لكن التكلم بالمعنى التام للكلمة يفترض الفعل ويمر عبر الفعل الذي يسقط الفم على السطح الميتافيزيقي ويملأه بالأحداث الفكروية، الفعل هو تجسيد الصيغة العملية الكاملة لسلطة الأعلى المؤكِدة للانفصال (في ثبات دلالي لما تفرّع وتباعد). ورغم أنّ الفعل ذو سمت صامت، لا بد من الأخذ حرفيا بفكرة أنّ أوروس صائتٌ وغريزةَ الموت صامتةٌ، إلا أنّ بداخله، أي ضمن الفعل، تشكُّلٌ انتظامي ثانوي تنحدر منه أنواع التناسق والنظام كلها. اللا معنى إذن مثل النقطة الصفرية في الفكر، النقطة الصدفية من الطاقة اللا جنسية. إذا كانت غريزة الموت دقيقة الموعد، أي نقطة لمسار يتوقّف، فإنّ الآيون أو الشكل الفارغ للمصدرية الخالصة، هو الخط المرتسَم عبر هذه النقطة، صدع دماغي على طرفيه يظهر الحدث؛ هذا الذي تم حصره في أحادية المعنى الثابت لهذه المصدرية، وفي توزّع لسلسلتي السعة التي تشكّل السطح الميتافيزيقي، يعود الحدث إلى واحدة كمنتسب عقلي، وللأخرى كمعنى فكروي، إلى درجة أنّ السلسلتين أكل-تكلّم تشكّلان منفصَل التركيب المثبت، أو إبهامية لما هو بالنسبة للذات ثابت الدلالة ناصعها، وهي ذات متواطئة مشاركة. إذ كل هذا النظام: نقطة – خط - سطح، هو الذي يمثّل انتظام المعنى مع اللا معنى : المعنى الطارئ على وضعية الأشياء، وإلحاحيته في الصيغ الجُملية، منوِّعا مصدريته الخالصة ثابتة الدلالة وفق سلسلة وضعية الأشياء التي يعليها والتي نتج هو عنها، وسلسلة الصيغ الجُملية التي يقوم بترميزها ويجعلها ممكنة. كيف نستخرج ترتيب اللغة في هذه الوحدات المشكَّلة – أي عبر التسميات وممتلآتها بالأشياء، والتمظهرات وتحققّاتها عبر أشخاص، والدلالات وإتماماتها عبر

التصورات التي - كما رأينا وخبرنا - كانت تحديدا كل موضوع الانبثاق السكوني. لكن للوصول إلى هنا، كان لا بد من المرور بكل مراحل الانبثاق الديناميكي. لأنّ الصوت لا يمنحنا سوى التسميات التعيينية، تمظهرات وتسميات فارغة، مقصديات خالصة معلّقة على مستوى النغمية : الأقوال الأولى لم تعطنا سوى عناصر مشكِّلة، دون بلوغ الوحدات المشكَّلَة. ولكي تكون هناك لغة شديدة الاستعمال للكلام في توافق مع الأبعاد الثلاثة المطلوبة، كان لا بد من المرور عبر الفعل وصمته، وعبر كل منتظَم المعنى واللا معنى على السطح الميتافيزيقي، آخر مرحلة من الاستعمال الديناميكي.

من المؤكّد أنّ تحضير السطح الميتافيزيقي يكون تماما مثل السطح الفيزيائي. فالانتظام الجنساني تجسيد مسبّق للمنتظَم اللغوي. يلعب الفالوس دورا كبيرا في مراحل الصدام فم-دماغ، الجنسانية ذاتها وسيط بين أكل-تكلم. وفي نفس الوقت الذي ينقطع فيه عقال الدوافع الجنسية عن الدوافع النهمية المدمّرة، يتأتّى وحي الكلمات الأولى المتخلّقة من الفونيمات والمورفيمات ودلالة اللفظ. الانتظام الجنساني يقدم لنا أصلا نظاما بكامله من نقطة-خط-سطح؛ والفالوس كمادة تساوي X، وكلمة تساوي X لها دور اللا معنى موزعة على السلسلتين الجنسيتين الأساسيتين، ما قبل التناسلية والأوديبية. مع ذلك، كل هذا المجال الوسيط يبدو أنه قد أبطلته الحركة اللا جنسانية، مثل السلاسل الأساسية في الاستيهام عبر سلاسل السعة. ذلك أن الفونيمات والمورفيمات ودلالة الألفاظ في علاقتها الأصلية مع الجنسانية لا تشكّل أبدا مرة أخرى وحدات تسمية تعيينية، تمظهرية أو دلالية. الجنسانية غير مسماة منها ولا تمظهرت عبرها ولا استقت دلالتها منها؛ هي بالأحرى مثل السطح الذي تجاوزته، أو مستنبط العطفة التي تبني السطح. يتعلّق الأمر بأثر مضاعف للسطح ظاهرا

وباطنا، سابقا كل علاقة بين وضعيات الأشياء والصيغ الجملية. لهذا، حينما يتطور سطح آخر بآثار أخرى، تقوم الأخيرة بإنشاء التسميات والتمظهرات والدلالات بمُعْلَن وحدات لسانية منتظمة، العناصر مثل الفونيمات والمورفيمات ودلالات الألفاظ، يبدو أنها استُئنفت وِفق هذا المخطط الجديد، لكن بتضييع كل تصادي جنسي، هذا الذي يبدو أنه طُرد ومُحي، وتم كنس السلاسل الأساسية فيه بواسطة سلاسل السعة الجديدة، إلى درجة أنّ الجنسانية لم تعد موجودة إلا كوهم أو ضباب أو غبار شاهد على طريق عبرته اللغة لكنه لا يتوقّف عن هزّ ومحو الكثير من الذكريات بقدر ما هي مزعجة.

في كل الأحوال، يبدو الأمر أكثر تعقيدا، لأنه إذا كان صحيحا أنّ الاستيهام لا يكتفي بأن ينوس بين آخِر مدى للعمق النهمي وآخِر مدى من السطح الميتافيزيقي، فإنه يحاول أن يُجهد نفسه لإسقاط الحدث المتوافق مع النهم الغذائي على هذا السطح الميتافيزيقي، فكيف لا تتحرر أيضا أحداث الجنسانية وبطريقتها الخاصة؟ إذ، وقد خبرنا ذلك، لا يتكرّر الاستيهام إلى الأبد من دون حركة باطنية لا جنسية دون العودة إلى بداياته الجنسية الباطنية. توجد هنا مفارقة لا نجد لها معادلا في الحالات الأخرى من الإسقاط على السطح الميتافيزيقي : طاقة لا جنسية تحيط وتركّز التفكير في مادة تظهر أنها تشكّل حاجة جنسية، وتستعيد شغفها الجنسي وفق منوال جديد. هذا هو الميكانيزم الأكثر عمومية للانحراف الجنسي، على شرط تمييز هذا الأخير كفنٍّ من السطح عن الهدم التخريبي كتقنية في العمق، وهكذا كما لاحظت باولا هايمان Paula Heiman ، أغلبية الجرائم «الجنسية» أسيئ التعبير عنها بتوصيفها كانحراف، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الانحراف الجنسي في الأعماق، حيث نجد الدوافع الجنسية شديدة الاختلاط مع الدوافع الالتهامية

والتدميرية. لكن الانحراف الجنسي كبعد سطحي متعالق مع المناطق التناسلية، ومع فالوس الارتباط والخصي، ومتعالق مع السطح الفيزيائي والسطح الميتافيزيقي، يطرح فقط مشكلة حصر مادة جنسية من خلال طاقة لا جنسية. الانحراف الجنسي عبارة عن بنية سطح تعبّر عن نفسها وفق هذا العنوان، دون أن تتحقّق بالضرورة عبر سلوكات ذات طبيعة تدميرية، يمكن أن تصدر عنها جرائم دون شك، لكن عبر التراجع القهقرى للانحرافية نحو التدميرية. المشكل الخاص بالانحراف الجنسي يشهد عليه الميكانيزم الأساسي الذي يتوافق معه، ذاك الموصوف *بفيرلوڤنونغ* Verleugnung لأن متعلَّق الأمر فيه هو الحفاظ على صورة الفالوس رغم غياب العضو الذكري عند المرأة. هذه العملية تفترض اللا جنسية كعاقبة أو نتيجة للخصي، لكن أيضا إعادة حصر للمادة الجنسية باعتبارها جنسانية من خلال الطاقة اللا جنسية، لذا فإنّ الفيرلوڤنونغ لا يتواجد في الهذيان، بل في المعرفة الباطنية [1]هكذا كان كارول منحرفا من دون جريمة، منحرفا دون تدمير، لجلاجا وأعسرا، يستخدم الطاقة اللاجنسية للآلة الفوتوغرافية مثل عين شديدة التأمّل للإحاطة بالمادة الأكثر تمثّلا للجنسية، الطفلة الصغيرة-الفالوس.

هل يتجلّى كل هذا في شبكة النظام اللغوي؟ إذ حين نجد نظاما موازيا للجنسانية يمنح المعنى إيماءً، واللا معنى انتظاما، يكون بمثابة التمظهر الوهمي لأجل الاستيهام، أكثر من هذا، عبر كل ما ستسمّيه اللغة، وما ستظهره، وما ستعنيه من دلالات، ستكون هناك حكاية جنسانية لن تُسمّى أبدا، ولن يتم استظهارها أو كشف دلالتها لذاتها، لكنها ستترافق مع كل العمليات في اللغة،

[1] - عبر كلمات تنتمي إلى قاموس التوصيفات المعرفية، طرح لاكان وبعضٌ من أتباعه مشكلة الانحراف الجنسي. منتخبات من : Le Désir et la perversion, Seuil, 1967. Appendice 4.

لتذكّر بالانتماء الجنساني للعناصر اللسانية المكوّنة. هذه الوضعية للجنسانية تثير الانتباه إلى الكبت. لا يكفي أن نقول أن مفهوم الكبت في عمومه نموذج نظري في كيفية أداء المنظومة النفسية: بل انتماؤه طوبولوجي، الكبت هو بعد يتحقق بالمقارنة مع بعد آخر، هكذا نجد العلو، أي الأنا الأعلى التي رأينا تكوينها السابق لأوانه، تكبت العمق حيث تكون الدوافع الجنسية شديدة الارتباط بالدوافع التدميرية. إذ على هذه الصلة تحديدا، أو على مستوى المواد الداخلية التي تمثّلها، يتم تحميل الكبت المسمّى ابتداءً. الكبت يعني أنّ العمق ملفوف عبر البعد الجديد، وأنّ الدافع يأخذ صورة جديدة في توافق مع الوجهة الكبتية، على الأقل في البداية (هنا تحرّر الدوافع الجنسية اتجاه الدوافع التدميرية، والمقصدية الأوديبية البارّة). وقد يكون السطح بدوره موضوعا للكبت المسمّى ثانويا، وبالتالي لن يكون إطلاقا متطابقا مع الوعي، يتم شرحه بطريقة معقّدة اتّباعا لفرضية فرويد أولا، لعبة السلسلتين المختلفتين تشكّل شرطية أساسية لكبت الرغبة الجنسية، وللسمة الارتجاعية لهذا الكبت. لكن أكثر من هذا، حتى حينما لا يتم ارتهان سوى سلسلة جزئية متآلفة، أو سلسلة إجمالية مستمرة، فإنّ الجنسانية لا تحتكم على الشرطية الكافية التي تجعلها ممكنة البقاء على مستوى الوعي (غير معلوم إمكان تسميتها، أو استظهارها واستفراغ دلالاتها عبر العناصر اللسانية التي تتوافق معها). السبب الثالث ينبغي البحث عنه من جهة السطح الميتافيزيقي، وفي الطريقة التي يتم اللجوء إليها لكبت السطح الجنسي تحديدا في نفس الوقت الذي تفرض فيه على طاقة الدوافع الصورة الجديدة للا جنسانية، وألا يكون السطح الميتافيزيقي بدوره مطابقا إطلاقا للوعي، لا يدعو ذلك إلى الدهشة حين يخطر ببالنا أن سلاسل السعة التي تميّزه تفيض بما يمكن أن يصبح وعيا، لذا تُشكِّل حقلا متعاليا غير

شخصي وما قبل الفردي. في النهاية، الوعي أو بالأحرى ما قبل الوعي، ليس له من حقل سوى التسمية والاستظهار والدلالات الممكنة، أي انتظام اللغة الذي يردُ من كل ما سبق، لكن لعبة المعنى واللا معنى، وتأثيرات السطح، سواء ما تعلّق منها بالسطح الميتافيزيقي أو السطح الفيزيائي، لا تنتمي إلى الوعي أكثر من انتماء أفعال وانفعالات العمق الأكثر غورا. عودة الكبت يتأتّى اتّباعا لميكانيزم التراجع القهقرى العام: يوجد تراجع بمجرّد ارتداد على آخر. من دون شك، تختلف ميكانيزمات التراجع على حسب الحوادث الخاصة بهذا البعد أو ذاك، مثل السقوط من علٍ أو ثقوب السطح، لكن الأساس هو في التهديد الذي يسلّطه العمق على كل الأبعاد الأخرى، باعتبارها مكان الكبت البدائي، و«تثبيتات التعلّق» كتحديدات نهائية للتراجعات. كقاعدة عامة، يوجد اختلاف بالطبيعة بين مناطق السطح ومراحل العمق؛ بين تراجع عند المنطقة الشرجية التناسلية مثلا، وتراجع في المرحلة الشرجية كمرحلة هضمية- مدمّرة. لكن نقاط التثبيت، والتي هي بمثابة المنارات التي تستجلب المسارات الهضمية، وتُجْهِد نفسها دائما لكي تصل إلى كون التراجع يتراجع ذاتيا مغيّرا طبيعته بتغيير حجمه حتى ينضم إلى عمق المراحل التي تنداح كل القياسات فيها ويتم إتلافها. بقي فرق أخير بين التراجع كحركة من خلالها يرتدّ بُعْدٌ حجمي ما على سوابقه، وتلك الحركة الأخرى التي من خلالها يحتلّ بعدٌ بعدا سبقه في عقْر كيفيتِهِ التي صيغ بها. بجانب الكبت وعودة المكبوت، ينبغي إفساح المكان لهذه المسارات المعقّدة التي من خلالها يستقبل عنصرٌ تمييزي لبعدٍ معيّنٍ مدّا طاقويا مختلفا تماما متوافقا مع البعد الآخر : مثلا، السلوكات الصادرة عن الانحرافات الإجرامية ليست منفصلة عن عملية لصوت أعلى يسيطر على مسار العمق المدمّر كما لو أنّ الأمر تعلّق بواجب ثُبِّت إلى الأبد، يتم باسم الأنا الأعلى أو

صدورا عن شعور ما ينبغي فعله (هكذا في حكاية اللورد آرثر سافيل Lord Arthur Savile)[1] والسلوكات المنحرفة ليست بدورها منعزلة عن حركة السطح الميتافيزيقي الذي عوض كبت الرغبات الجنسية، يقوم باستخدام الانطلاقة اللا جنسية لِيُسيطر على عنصر جنسي باعتبار جنسيته، وتثبيته بواسطة انتباه غير محتمل (المعنى الثاني للتثبيت)

مجموع الأسطح تشكّل الانتظام المسمى ثانوي، هذا الأخير يتحدد إذن عبر «التمثّل اللغوي». فإن كان لا بد للتمثيل اللغوي أن يكون مختلفا تماما عن «التمثيل المادي»، فلإنه متعلَّق حدث غير محسوس، وليس جسما مجسدا، أو حركة أو انفعالا أو ميزة جسمية. التمثيل اللغوي، هو ذلك التمثيل الذي رأيناه متدثّرا بالعبارة، وهي مشكَّلة من مُعبِّر ومعبَّر عنه، لتتناسب مع برم وفتل هذا في ذاك، فتقدِّم لنا الحدث كمعبّر عنه وتجعله موجودا بين عناصر اللغة، وعكسيا تمنح تلك العناصر قيمة تعبيرية، وظيفة تمثيلية لم تكن تمتلكها بنفسها. كل منتظَم اللغة ينطلق منها مع شفرة من التحديدات الثلاثية التي تأسست بدورها على تقديمات «موضوعية» (تسمية، إظهار، دلالة؛ فرد، شخص، مفهوم؛ عالَم، الأنا، الإله). لكن ما يهم هنا، هو الانتظام القبْلي، الحقيقي أو الشعري: لعبة الأسطح هذه، حيث يمتد حقل لا كوني، غير شخصي، ما قبل فردي، هذا التمرين للا معنى والمعنى، هذا الامتداد من السلاسل التي تسبق المنتجات المشكّلة من الانبثاق السكوني. ينبغي إذن الصعود من الانتظام الثلاثي وبلوغ الانتظام الثانوي، ثم الصعود لبلوغ النظام الابتدائي، متّبعين المتطلّب *الديناميكي* ليكون مُستبْيَن أصناف الانبثاق

[1] - أشار فرويد إلى وجود جرائم مستوحاة من الأنا الأعلى – لكن ليس بالضرورة – كما يبدو لنا – عبر وساطة شعور بالذنب سابق للجريمة.

الديناميكي في تواصل مع لحظات اللغة: انفعال-فعل (ضوضاء) امتلاك-حرمان (صوت)، مقصدية-نتيجة (قول). الانتظام الثانوي (لغة أو تمثيل لغوي) ينتج هو نفسه عن هذا المسار الطويل، يبرز حيث يعرف الحدث كيف يرفع النتيجة إلى قوة ثانوية، وللغة المعطاة للأقوال الأصلية القيمة التعبيرية، هي التي لم تكتسب ذلك من قبل، وفي كل المسار، كان الطريق كله موتّد المعالم من قِبَل النظام الابتدائي. في النظام الابتدائي الكلمات أفعال محسوسة أو انفعالات مباشرة، أو أصوات منسحبة، إنها ممتلكات شيطانية، أو حرمان إلهي. الفواحش والشتائم تعطي فكرة عبر التراجع عن هذا الكاوس الفوضوي، حيث يتراكب حسب الترتيب عمقٌ ليس له قرار وعلو لا حد لتعاليه؛ إذ مهما تقاربت علاقتهما، الكلمة الفاحشة عبارة عن صورة الأثر المباشر لجسم على آخر يعاني من آلامه، بينما الشتيمة في مجموعها تتبع ما تمّ سحبه، لتسحب منه كل صوت، هي ذاتها تُعَدُّ صوتا ينسحب. [1] تراكبُ الاثنين الضيّق، أي الكلمات الفاحشة والشتائم تشهد على القيم القدحية الخالصة في اللغة: نسمي قدحا المسار الذي عن طريقه يتراجع التراجع بنفسه، أي لا يكون هناك أبدا تراجع جنسي على السطح دون أن يكون هناك أيضا تراجع على المستوى الغذائي الهضمي في العمق والذي لا يتوقّف إلا عند سفالة القذارة ولا يواصل الصوت المنسحب إلا باكتشاف الأرضية البرازية التي تخلّفها وراءها. الشاعر

[1] - بالطبع، الذي يشتم يطالب بطرد الضحية، التي تُمنع من الرد، لكنه أيضا ينسحب بنفسه محدثا حدا أقصى من الاشمئزاز. كل هذا يشهد على انتماء الشتيمة إلى الوضعية العصابية الاكتئابية (الكبت) بينما يحيل الفحش على الوضعية الفصامية الفضلاتية (فعل-انفعال هذياني). الوحدة ذات الخصوصية بين الشتيمة والفحش لا تُفسَّر فقط كما يعتقد فرينسزي Ferenszi عبر كبت مواد اللذة الطفلية الذي يعود «تحت شكل شتائم ولعنات» بل عبر صهر الوضعيتين الأساسيتين.

الهجائي لما قبل السقراطية قائم بنفسه على ألف ضوضاء وساحب بنفسه لصوته في نفس الوقت، يواصل في شتم الإله واستغراقه في المخلّفات البرازية. الهجاء هو فن التراجعات الخارق. ومع ذلك، العلو يُحضِّر للغة قيما جديدة تكرّس استقلاليتها واختلافها الجذري عن العمق. تظهر السخرية في كل مرّة تنتشر اللغة وفق علائق تسمو بها وتعدّد دلالاتها لصالح تناظرية مشعّة. هذه المفاهيم الثلاثة للتقليد المعمول به في اللغة، تُعتبر منبعا لكل الصور البلاغية. ستجد السخرية تطبيقا طبيعيا لمنتظم اللغة الثلاثي، مع تناظرية في الدلالات، وازدواجية في التسميات، وتسام يتمظهر، وكل اللعبة المقارنة للأنا، والعالم، على مستوى علائق الذات والفرد، التمثّل والشخص، التي تُنشئ الأشكال الكلاسيكية والرومنسية للسخرية، لكن، أصلا في المسار الابتدائي، صوت العلو يحرّر قيما ساخرة خالصة والتي تنسحب إلى وحدتها الوشيكة، وتُظهر ازدواجية نبرتها وتناظرية موادها. باختصار، تمتلك كلَّ أبعاد اللغة قبل امتلاكها لقاعدة انتظام متوافقة. يوجد أيضا شكل أفلاطوني مسبّق للسخرية، يعيد تقويم العلو وتحريره من العمق، وكبت ومطاردة الهجاء أوالهجّائين، واضعا بدقّة كل «سخريته» ليسأل إن كانت هناك – عبر الحظ – فكرة عن الوحل في رواسب الأعماق، عن الشَعر، عن الوسخ أو الفضلات ...، ورغم هذا، ما يوقف السخرية ليست العودة بقوّة إلى القيم الهجائية كنوع من الصعود للعمق الذي لا قرار له يستقر عنده. زد على هذا، لا شيء يصعد إلا إلى السطح؛ فلا بد من سطح. حينما – بالطبع - يجعل العلو نشوء الأسطح ممكنا، مع تحرير الدوافع الجنسية ذات الصلة، فنعتقد أنّ شيئا ما سيحدث، يكون قادرا أن يهزم السخرية في عقر دارها. أي في الساحة نفسها لازدواجية المعنى، لسموّه وتناظريته: كما لو أن هناك تساميا زائدا، أو تعدّدا دلاليا كثيفا، أو تناظرية

زائدة عن العدد المطلوب، والتي عوض أن تنْضم إلى البقية، قامت على العكس، بضمان الغلق. ازدواجية إلى درجة منع كل ازدواجية «فيما بعد»، هكذا يكون معنى المعادلة: *توجد الجنسانية بالضرورة.* توجد مثل ما هو موجود في شخصيات دوستويفسكي، والذي استعمل كل أصواتها ليقول: يوجد أيضا هذه، لاحظ سيدي العزيز، وتلك أيضا، وتلك أيضا، سيدي العزيز ... لكن في الجنسانية نصل إلى التي تُغلِق كل الأيضنات، وإلى ازدواج التباسي يجعل من المستحيل مواصلة أية ازدواجية أو استمرارية تناظرات قادمة. لهذا السبب، في نفس الوقت الذي تنتشر الجنسانية على السطح الفيزيائي، نمر من الصوت إلى الكلام وجمع كل أنواع الكلام في مجمل استبطاني، حيث نجد حكاية جنسية غير مسمّاة، لا تُستظهر، ولا تُمنح دلالة من طرفها، لكن سيكون لها – وبقوة - بُعد تمدّدي وتشاركي مضمر. فما تمثّله أنواع الكلام كامن في كل العناصر المكوّنة للغة والتي لا توجد سوى في علائق وردود أفعال البعض على البعض الآخر، من الفونيمات، والمورفيمات، والسيمونتيمات، التي لا تشكّل اكتماليتَها سوى من وحي خفي لهذه الحكاية المحايثة، والمتطابقة معها. يوجد هناك غموض زائد اتجاه الصوت، غموض يزاوج المعنى ويغلق الاحتمالية ويجعل اللغة ناضجة لشيئ آخر. هذا الشيئ الآخر، هو ما يأتي من السطح الآخر، اللا جنساني، من السطح الميتافيزيقي، حينما نعبُر أخيرا من الكلام إلى اللغة. حينما نشكّل فعلا أحاديا بمصدرية خالصة مع كل الأقوال مجتمعةً. هذا الشيء الآخر هو كشف للمعنى الثابت الذي لا يتحوّل، بقدْر تشاركية ثبات المعنى، أي الحدث الذي يوصل تشاركية الثبات تلك من الذات إلى اللغة.

ثبات المعنى يستوعب اللغة في نظامها الكامل، معبِّر كلّي عن معبَّر عنه أحادي، أي الحدث. هكذا تتميّز قيم التفكّه عن قيم السخرية: التفكّه هو فن

الأسطح والعلاقة المعقدة بين هذه الأسطح. انطلاقا من غموض زائد، يصنع التفكّه كل التباسيته المنجرّة عن ازدواجية المعنى. انطلاقا من الملتبس الجنساني الخالص الذي يوقف كل غموض، يصدر عن التفكّه لا جنسانية تشاركية. تشاركية تأمّلية حول الذات واللغة، إنها كل الانتظام الثانوي، في كلمة. [1] ينبغي أن نتخيّل ثلثا رواقيا، وثلثا عن حكمة الزان، وثلثا من كارول : "بِيَدٍ واحدة يستمني بحركة زائدة، وباليد أخرى يكتب على الرمل الأقوال السحرية عن الحدث الخالص المنفتحة للملتبس مزدوج الدلالة، «العقل – أعتقد – في الجوهر – آنت Ent – مجرّد – ذلك هو. – حادث - الذين هم – ذاك ما ينبغي قوله – أعني - »[2] نقوم هكذا بنقل طاقة الجنسانية إلى اللاجنسي الخالص، رغم عدم التوقف عن سؤال «ما معنى طفلة صغيرة ؟» مع احتمال استبدال هذا السؤال بمشكلة عمل إبداعي ينبغي إنجازه، يستطيع وحده أن يجيب. *هكذا بلوم على الشاطئ* ... دون شك غموض الازدواج في المعنى، والتناظر، والتسامي يعود إلى طبيعته مع منتظَم التثليث، في التسميات

[1] - لا نستطيع هنا مسايرة أطروحة جاك لاكان، على الأقل تلك التي نعرفها، حملها لنا لابلانش ولوكلير في «اللا وعي» (Temps modernes. Juillet, p111). وفِق هذه الأطروحة سيحدِّد النظام الابتدائي للغة عبر انزلاق الدال على المدلول كلَّ كلمة (يُفترَض ألا تحمل سوى معنى واحد) منتظِمة وفق قانون الاستعارة، فتصبح مستقرّة على نحوٍ ما، في نفس الوقت الذي تهرب فيه اللغة إلى المسار الابتدائي، وتُنشئ المسار الثانوي، إذن التشاركُ في ثبات المعنى هو الذي يُحدّد الابتدائي، والغموضُ إمكانيةَ الثانوي (ص 112) لكن مشترك المعنى يُعتبر هنا من تعلّقات الكلمة، وليس من تعلّقات الذات التي تتحدث بمعنى واحد لا غير عن كل شيئ، وليس صادرا عن اللغة التي تتحدّثها هذه الذات. لنفترض أنّ ثبات المعنى هو الكلمة، يتبلور هنا الاستنتاج أنّ كلمة كهذه غير موجودة، وليس لها أي استقرار، بل واعتبارها وليدة الخيال. يبدو لنا على العكس أنّ الالتباس بمزدوج المعنى يميّز الصوت بالذات في المسار الابتدائي، إذا وُجدت علاقة أساسية بين الجنسانية وملتبس المعنى المزدوج من هذا التجميع الذي يجعل المعنى الثابت ممكنا كميزة أساسية للانتظام الثانوي اللا واعي.

[2] - الكلمات بين ظفرين بالانجليزية في أصل النص.

التعيينية والدلالات وتمظهرات اللغة اليومية الخاضعة لقاعدة المعنى الملائم والمعنى العام. اعتبارا إذن للمخاصرة الأبدية التي تُخلّق منطق المعنى، يظهر أنّ هذا الانتظام النهائي يستعيد صوت العلو للمسار الابتدائي، وأنّ الانتظام الثانوي على السطح يستعيد بعض الضوضاء الأكثر عمقا، كتلة وعناصرا لأجل ثبات المعنى، وأنّ العمل الفني يستطيع، دائما، استعادة الطريق المتجه من الضوضاء إلى الصوت، ومن الصوت إلى الكلام، ومن الكلام إلى اللغة، لإنشاء تلك الموسيقى لهذا البيت Musik fur ein Haus ، للوصول دائما إلى استقلالية الأصوات وتثبيت هذا البريق لتلك الشراكة في المعنى المستقر. حدث يُدرَك بسرعة عبر الابتذال اليومي، أو على العكس، عبر معاناة الجنون." [1]

تأويلها:

يتحدث دولوز عن الحالات النفسية الأكثر تطرفا في غرابة المشاعر التي تثيرها، ومنها استيهام تذوق اللحم البشري، إذ يشكل مع الاستدماج وحدة فارقة، ناتجة عن كآبة مستمرة لكن خفية، تثار في لحظات العزاء عند الصدمة الأولى، وبين الحزن الشديد والنزعة العدمية قرابة تحدّثَ عنها فرويد من خلال رصد عيني، فماهي خصوصية العلاقة بين الاستدماج وتذوق لحوم البشر؟ التقمّص الجسمي عبر الاستدخال الفموي منعٌ افتراضي لفعل المغادرة، واستبقاء للكينونة في متحرّاها الجسمي، استعادة ما ارتبط بلذة الذات يقضي على ألمها، فابتلاع بعض ما لا يمكن استعادته كطعام حقيقة أو تخييلا يُفسَّر رفضا للوضعية الاكتئابية برمّتها، لأن الذي غادر جزء من علائق الذات العضوية التي لا ينفصم عراها، إذن ابتلاع اللحم البشري علامة حب ورفض

[1] - Logique du sens. P P 279-290.

لمنطق التخلي، الطفل دائم الهلع خشية الهجر، وفوبيا اللقاء المستحيل تؤرّق وتصدم، يتحوّل الأمر إلى تبرّم في ميكانيزمات ضبط الهيجان، الرغبة في أكل اللحم البشري منزع نفسي مرَضي تعويضي، وخطوة وقائية من ضياع نفسي كهباء مرمي في الفلوات، هذه الحاسة موجودة لدى الحيوانات كالقطط التي تبتلع صغارها بغية حمايتهم من خطر داهم، الفعل إرضاء وهمي بالحفاظ على الحي في دواخلنا، فالهجر يورث العدوانية اتجاه المغادِر الذي ذهب وترك، هل الموت فعل أناني في نظر التركيبة النفسية الغيرية الجائرة ؟ لذا قد تتحول إلى عدوانية عكسية عبر الحاجة الشعورية إلى الانتحار أو التفكير فيه، وحتى تناول المخدر ما هو سوى كناية عن موت جزافي عبر تغييب العالم الخارجي، أو الولوج في اللا معنى من خلال استقالة الوعي عما يجري خارج الذات. الصدمة المُفضية إلى الهاوية والخسران لها منازع سادية شرجية الاستبعاد، ذاك هو التشكيل السادي الفموي للتدمير الملاحَظ اجتماعيا ، فالاستيهام الأدمي له وجوه متعددة، هو مجموع الانصهار الأمومي مع الاستشكال الأوديبي في حالته البدئية، الحالة الصمتية التي يقبع فيها الاستيهامي مجال تحليلي عريض؛ الصمت الضاج أو صمت التهدئة، صمت الجسم أو صمت لواعج الروح، أو الصمت الشاكي أو صمت أحلام اليقظة، صمت الفضاءات الملهمة، أو الانبهار أو القلق، ولعل أسوا أنواع الصمت هو صمت الغياب لأنه سدور في الفراغ، ولأنه صمت انتظار للتلاشي، على مستوى التحليل النفسي نعني خاصة صمت الاستماع، لكن صمت الفجوات في سردية الاعتراف هو الكاشف لمرابط العُقد ومرابضها، لأنها النتوءات الذاكراتية التي يود المريض تلافيها والقفز فوقها، فهي عصارات إحالية على لحظات دامية، استفراغها على ظاهر القول يخلّصها من كتمانيتها، الاستبطان هنا فاعل يستلّ جل عناصر العصاب المستهامة فلا

يُفلتها، عندئذ يتحقّق التوازن النفسي، الصمت منجاة حسب فرويد من عواهن الغيرية بعدم مساوقة جدلها، الحركة الخارجية بصخبها تغطي على دقائق الشقوق الداخلية، فلا يكشفها سوى الصمت، وما فائدة الصمت إن أحال على اللا معنى، ذلك أن التعريف البارثي وفي اختلاف عن أرسطو وغيره هو حيوان صانع للمعنى، لذلك يعيش الواقع بعنفوان لأنه يعانق معانيه، فما الذي تولجه مدارستُهُ في نظرية المعنى، وما الذي يتشكّل خارجها ؟ ورغم أنّ عطاء المعنى فيوضاته لا تنتهي، الانخراط في مطاردته عملية شاقة ومُكلفة (تعطيه كلّك فيعطيك بعضه) كما أن المعنى في متشكّله اللغوي مخاتل لا يُسلم نفسه إلا لمن دجّنه وتغلّب على مغايراته وتقلّباته (التي تعني هنا سياقاته المتعددة بتعدد البشر) ديمومة المفارقة بين المعنى واللا معنى دليل أنهما ليسا ضدّين إجبارا، وقد خاض مارلو بونتي في هذا المستقلب الدلالي من خلال كتابه المعروف : «المعنى واللا معنى»، فكيف نعدُ هذيان الشيزوفريني معنى جديرا بالتحليل أم مجرّد تخريف (الذي يعني اللا معنى، أو كلام خارج المنطق) وهذا الحكم ينسحب على المجنون أيضا، لكن أنطولوجيا الجنون ليست بذلك الاستخفاف التصوري الذي نحسب (نستحضر هنا منجز فوكو في إعادة الاعتبار لهذه العوالم) فما هي العلاقة الديناميكية بين المعنى واللا معنى وفق المبادرة الدولوزية ؟ ذلك أن كل الرؤى البحثية سادرة في تراتبية يقال أنها طبيعية أو بدهية؛ هي أولوية المعنى على اللا معنى، وهذا يعني أولوية صاحب الصحة العقلية على المجنون، والسوي على الجانح، ولا حظ للشيزوفريني من تعاطف الناس، رغم أنّ النوع الثاني المنفِّر ليس سوى الوجه الثاني للنوع الأول الذي نحسبه خارج ذواتنا وهو يعيش فينا؛ إمكانا وواقعا. ألا تتمايز الأشياء بأضدادها؟ وكذلك الأمر بالنسبة للمجرّدات، فلم يكن بالإمكان أن يكون

للمعنى كينونة لولا اللا معنى، فعلى ضوئه تتحدد ماهيته الغيرية، فكيف بدأ المعنى، وهل بالفعل المعاني مطروحة في الطريق لمن أرادها كما قال حِجاجيو القِدم؟ فإذا ربطنا ذلك بالمنعرج النفسي سنستوعب رهان المكابدة التي يعانيها العصابي، لكن كيف يخلق الاستيهامي عالما ما ورائيا يستغرقه، بينما يبقى ظاهره للناس حينما يتحول إلى جريمة جنسية أو عادية؟ عندئذ يصبح مجالا اجتماعيا للدراسة، فهو مشهديات تتْرى من خلال أحلام اليقظة في توحّد مع غياهب الأنا العميقة، فالواقع مدى تخييبي لأفق الانتظار، استعصاء الواقع على العصابي يثير حفيظته، فتنشأ مغالبة مميتة ممتدة منذ مرحلة الاستيلاء الأمومي واحتجاز الثدي، اللا تحقّقات يتم اختزانها، تراكمها ينشئ العُقد التي لا تلبث أن تتحول إلى عصاب هيستيري، فما الذي يُخلّق التعويض الما ورائي فيما يُسمى ميتافيزيقا الإستيهام؟ الجسد حينما ييأس من كبت دوافعه، يكون الواقع الفانتازمي مستمرا في تخليق مكبوتاته بناءًا على مرتهنه الغيري، ذلك أن الآخر عادة ما يرفض مساوقة استيهامات خارجية، الأمر الذي يعرّضها إلى التصريف الماورائي، لكونها استعدادا مسبّقا، وواقعا متعاليا يستبطن المتوقَّع ويحاول فرضه، نستوعب الاستيهام من حيث هو إطار خاص في الممارسة الجنسية ولكن أيضا في شتى جوانب الحياة، الفانتازمي مؤرّق ينقل أرقه الوجودي لكل مجاوريه الأمر الذي يخلق لا محالة توتّرات جمّة باعتباره طغيانا تصوريا للنموذج العلائقي المُعَد سلفا.

الفصل الخامس:
الفلسفة وفن العيش

ما أثر الفلسفة على خوض معترك فن الحياة؟ وعلى مهارات سلوكنا الموسوم بالهوج، في حين يبلو علم النفس، والاجتماع، وعلم الأديان، والفكر التقني الجسمي والكثير من أنظمة الوعي المستباح من تخصصات شتى البلاء الحسن في إتقان ذلك الفن الصعب، فهل يمكن انتظار وصفات جامعة من تعدد اجتهادي ما به نلملم شتات ذواتنا الضائعة؟ منذ الأزل الفلسفي كان طلاب الحكمة يتّعضون ويرتدعون دون غي الإسراف في انتظار حياة مثالية تلهجها مميتات جمة كالشقاء والمرض والفقد والموت والضياع والجنون، فاختلف مفهوم السعادة في الأذهان، واستطال إلى فعل الخير وتجاوز العبثي والتوافق مع البيئة العقائدية والحيثية الزمكانية وتمثّل القيم الأخلاقية، ولكنها كلها تنصح بالتروي ومحاولة معرفة الذات بمحاورة الغيرية وإعادة التفكير في موقعنا من العالم وموقفنا منه. الإشكال أن الصيغة المثلى مغيّبة على مر التاريخ رغم كد الفكر في إيجادها، فالفلسفة متعلق ذهني مرتبط بالبدهيات التي يتم الانطلاق منها لتأسيس منظومة تعين كل وجهة على تطوير وصفتها الخاصة للتأقلم مع هذا العالم في إطار مصالحة الأفكار على الوجود، هذه هي مهمة الفلسفة حياتيا وفق «هالبيرن» [1] ولكنّ الفلسفة لا بد أن توجد لنفسها مجموعة وظائف، ليس فقط بالنسبة لذات المتفلسف بل لغيره أيضا.

[1] - La philosophie un art De Vivre. Catherine Halpern. Édi Sciences Humaines. Auxerre. 2017. P 10.

«بيار هادو» أيضا تساءل عن وجود الفلسفة إن كان يشكل نوعا من الرفاهية؟ لأن غير المتفلسفة يرون ذلك عن لغو قول (خطاب غير عملي) لتجريديته، لفضل وقت، كأجوبة مجانية على أسئلة مفتعلة، مجرّد ثرثرات وخزعبلالت لفظية بعيدة عن جوهر الحياة بما يسودها من أفراح وأحزان ولذّات وقلق ومعاناة وعذابات.. ليتمحض الخطاب الفلسفي نظريا خالصا، مما يحوج إلى الخروج من المفاهيم المتعالية إلى واقع الحياة اليومية، أي التحول إلى خريطة طريق في معترك حياتي التموقع [1] كحكمة الالتزام بالنظام الغذائي المتوازن الأمر الذي ينعكس على بهجة الروح ونشاط العقل، والدفع بالنشاط الحواري حول القضايا الساخنة مما يزيد من نسبة الوعي بالأشياء التي حولنا من دون أن نفقد متعلقاتها الميتافيزيقية، أو التأمّلات بما هي استقطاعات زمنية من التفكير الخالص الأمر الذي يجدد إهاب العودة إلى الحياة بنفَس جديد، «هادو» يتحدث عن «تمرينات روحية» كتوازي ملزم مع «التمرينات الجسدية»، ذاك هو التواسق مع المعطى الكوني الذي يحتاج لأنه نعقله في حركيته لكن الأكيد ليس من خلال سكونية العقل، تلك التمرينات هي مجموع جهود الكينونة الفردية (على مستوى الإرادة والتصور والحساسية اتجاه الأشياء) في استغراق واقعها الماثل، [2] الأمر الذي ينقل إلى موضوعية التموقع يكون في خطوات ثلاث : الأولى، «التركيز على اللحظة الحاضرة» للتفلّت من ربقة الماضي، إذ بثقله يحرّك كل عوالم الشجن واشتغال الذاكرة بفعل الأثر اللاحق للحدث السيّء، وكذلك للتخلص من مخاوف المستقبل وسراب الانتظار، هذا

[1] - La philosophie comme manière de vivre (Entretiens ..) . Pierre Hadot . Albin Michel.2001. P 28

[2] - Exercices spirituels. Pierre Hadot. E.P.H. E. Annuaire, t 84. 1974. P 52.

يتيح تماهي الإحلال للحظة الحاضرة في سياق المنظور الكوني، وفقط بهذا الشرط يتم تمثّل القيمة اللا متناهية لأقصر لحظات الوجود. الثانية، النظر من علوّ، بالنظر إلى الأشياء في مجملها تبدو كونيتها وتموقعها الموضوعي، ليتحرّر المرء من وجهة النظر الجزئية والمتحيّزة، وهذا يتيح التماهي في لا نهائية الذات. الثالثة، تقبّل الحياة والعالم كما هما، أي الرضى بكل ما هو كائن ويكون بما فيها المصائب، ليس بالتغاضي أو التسليم السلبي أو اللا اهتمام، بل بنشوة الوعي أن ذلك مجرّد تسنينة تدور وفق عقلنة نحن جزء منها وإنْ لم ندرك جميع رهاناتها. الفلسفة منذ الإغريق ومدارسها الست؛ الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية، والكلبية، والأبيقورية، والشكّية (أو التظنّنية على اختلاف الترجمات)، قدّمت نماذج حياتية رأت أنها توفر سعادة الإنسان من خلال اقتراح طريقة عيش، ما هي طريقة العيش المثلى بتدبّر فلسفي ؟ وهل يطال هذا التدبّر الحياة اليومية؟ ولقد كانت تصرفات الفيلسوف هي نبراس العبرة والنموذج الأعلى، خلاصته عند الرواقيين حزم الالتزام بأخلاق المماثلة، تحب لنفسك ما تحبه لغيرك، يجلب هذا الفعل الاحترام الذاتي والإحساس بالرضا، البساطة أيضا مُسعدة عند الأبيقوريين، ديوجين الكلبي دعا إلا حياة بوهيمية متماهية مع الطبيعة الفجة، لم يتحرجوا من التعرّي، الأفلاطونيون متّبعون للمُثُل العليا، الأرسطيون يناقشون كل شيء يبسطونه حديثا، محاورون جيدون، ذلك التبادل خلّف دماثة التواصل، متأمّلون فيما يشبه التعبّد ومناجاة النجوم في استدرار الهدوء والأريحية، أما الأفلاطونيون الجدد فكان ديدنهم المعرفة، حياة فكرية غنية؛ تلكم هي السعادة. الأبيقوريون اختاروا الزهد والنأي بالذات، للحفاظ على طمئنينة الروح، الحد من الملذات والغرائز فعل تحرري عندهم يورث محبة الذات والآخر، وذلك بالتفريق بين المتطلّب

الطبيعي (الأكل والشرب والنوم) والرغبة الطبيعية ولكن غير الضرورية (الرغبة الجنسية) ورغبات لا هي ضرورية ولا هي طبيعية (المجد والغنى) كما تلعب الصداقة دورا مهما في تقبّل العيش والاستمتاع به عندهم، وخلاصة فلسفة عيشهم التمتع بأبسط النعم والامتنان لهذا القليل الماثل. أما بالنسبة للتظنّنيين، فهم ممتثلون، السمع والطاعة للقوانين والعادات في المدينة (التي يُفترض أن تكون فاضلة، وإلا ما فائدة الالتزام ؟!) وهم لا يطلقون أحكاما على الناس والأشياء، فحققوا طمئنينة الروح بتقبل الحياة كما هي. [1] الرواقيون كانوا يحملون دفاتر يسجّلون فيها متطلبات السلوك القويم في الحياة كلها بمختلف مواقفها، فكانوا يسألون معلميهم عن كيفيات الأكل والجلوس وآداب التعاملات التجارية والاجتماعية المثلى، فكان مقترحهم الحياتي أقرب إلى العقد الاجتماعي، وكان معيار حكمهم وجاهة ذلك كله فلسفيا، سقراط كان يعيش الفلسفة في يومياته، ولم يكن يفصل ثقافته العالمة عن معايشاته في عالم الناس، فإذا اعتبرنا السياسة جزءا من الحياة العامة، فإنها شديدة التأثر بالتوجيه الفلسفي، وقد كان للرواقيين فضل تطوير القوانين المتعلقة بتسيير أمور الناس وقضايا الضرائب ومعاملة العبيد والتعاملات المالية، وكانط في ميتافيزيقا الطبائع مدح فضائل الرواقيين في تمثل المثل العليا في السلوك، كذلك استلهمهم جون جاك روسو وغوته الألماني لذة العيش وفق قوانين الطبيعة، وبين الأبيقوريين والرواقيين تواشجية تأثيرية مشتركة كما ظهر لدى نيتشه، إذن التجربة الحياتية بالنسبة للتمثل القيمي كانت واقعا فلسفيا عند هؤلاء، وحين تكون الحياة الوجه الآخر للموت، تضحى الفلسفة آلية تدريبية على تقبّل الموت بعد تحيينه تصوريا، ينادي الرواقيون بأن نعيش كل يوم كما

[1] - La philosophie comme manière de vivre. P145.

لو كان الأخير باستمتاع شديد الزخم والامتنان لكل يوم آت، أي لحظة وعي ينبغي غرسها بروعة اللحظة التي نحياها، أي وعي قيمة الوجود، وقد كان سبينوزا ضد حضور الموت كخلفية تصورية للسلوك، لكونه موقفا عدميا، بل ينبغي أن يركبنا قلقُ الحياة لا قلق الموت وكذلك الأمر بالنسبة لهايدغر [1]. وإذ ينبغي تأمل تعقيدات الحياة، ينبغي تقليبها على وجوهها فكرا، تحريا للأقيد والأمتع، السلم القيمي لا يستقيم أمره إلا حينما تُمنَح الغيرية مداها ومجالها، وهي موجودة في كل مدارس الفلسفة الإغريقية، الاهتمام بالذات كان في نفس الوقت اهتماما بالآخر برؤية هذه الذات نفسها من خلال هذا الآخر، بشعار: «عش للآخرين إذا أردت أن تعيش لنفسك» عند ذاك نفرّق بين الفلسفة في حد ذاتها والخطاب الفلسفي، اقتصارها على كونها متنا سيخرجها من معترك الحياة الذي هو في حد ذاته مجال مستلهماتها. لكن الفلسفة عرفت رواج مفهومها باعتبارها حياةً في القرن الثامن عشر عبر الانتشار الأفقي في مدارسة الفلسفة كتأمل متطاول في الذات والكون. من دون الحاجة إلى معاضدة العقيدة الدينية، هذه الاستقلالية التأمّلية خلّقت ما يسمى الفلسفة الشعبية (سنتناولها في فصل قادم برؤية مغايرة) من حيث اتساع تداول الأفكار الفلسفية في المنتديات والبيوت وفي كثير من البؤر الاجتماعية التثاقفية، فتلبّست الفنون وتمثلتها الجماليات الأمر الذي ساوقها مع الاحتفائية أو الاحتفالية، حد اعتبار الخطاب الذي شُيد جيدا نوعا من المسخ المتني الذي يبعد الناس عن فلسفة الواقع تلك. ما يمكن نعته بالفلسفة العملية أو التطبيقية أو الفلسفة طريقة في العيش الرغد، إنما هو – وفق التعبير الدارج – بحث عن الحكمة، ذلك أن حجاجية الإقناع بحيثيات الظاهرة تريح المرء

---

[1] - La philosophie comme manière de vivre. P 152. 153.

وتحفزه على وضعية الانبهار أمام خلق العالم. عند حد الحكمة يصل المرء ليكون قد حقّق ما يسميه إيكو «القارئ المثالي» الذي استوعب الكينونة العامة والخاصة، وعرف سر الأنساق غير المرئية، وتنتفي التناقضات والمفارقات في أفق الإدراك آنئذ، ويبلغ الإنسان مداه بالوصول إلى حالة الاكتفاء في تفسير الأشياء، عندئذ لن تكون هناك غاية وراء ذلك، وقد تحدّث فيتغينشتاين عن نهاية الفلسفة بتحويلها إلى «رؤية للعالم» une vision du monde وتبقى نصوصها الأولى والمتأخرة جزءا من الثقافة المقروءة التي تفجّرت حديثا باستقلال شظايا المعارف التي تخصصت في بؤر بحثية صغرى، فالفلسفة بتحوّلها رؤية داخلية من خلال التفكر الذاتي تمنح القدرة على تنظيم الأفكار وتوزيعها لتتخلص من تشتّتها وفوضاها [1] التأمل ليس له علاقة بالتموقع وكيفيته بقدر ما له مما توفر له من زخم التركيز، ألم يقل نيتشه أن أفضل الأفكار ترِده حين يكون ماشيا ؟!

كما نجد عند «دونالد دفيدسون» في «مبدأ ضبط النفس» بخلفية اكتفاء ذاتي، متعلق هواعن الإرادة يتمثل في تغيير وجهة النظر، دون التقريب والتسديد وفق المتطلبات الماثلة والمعطيات المتوفرة، نقتنع بانتهاج سبيل ما، ولكننا نسلك نقيضها، أين سلطة العقل في هذا الهوج السلوكي ؟ وهل لهذا السلوك كفاية سببية ؟ المحلّلون النفسانيون يخمّنون أن هذا النوع من الفعل يحرّكه اللا وعي، ولكن التفسير يعوزه الإقناع، فليس هناك من تعليل لا شعوري، والعلة تدور مع المعلول كما يقول المناطقة، وهناك من يقدم مسوّغة النسيان، فلا بد من دراسة وعي الحركة وعوامل تثبيطها، «دفيدسون» يضع الفارق بين السبب والعلة، وهو «المسوِّغ»، فالأفعال التي لا أسوّغ عدم القيام

[1] - La philosophie comme manière de vivre. P 170.

بها في ظل الاقتناع بضرورتها ليست في حدود الحالات العادية لعدم نفاذ الإرادة، الفيلسوف إذن يشرّح الوضعية كما يفعل المحلل النفسي (وفق الاجتهاد الفرويدي) بأنّ الإنسان ذات متشظية، الأمر الذي يجعله يدخل في صدام مع نفسه، فحرية الإرادة ليست معطى عضويا بل مثلا أعلى يُتطلّع نحوه، والآلية الوحيدة لبلوغه هي مبدأ «الانضباط الذاتي» المتمثّل في القيام بالحركة المطلوبة باعتبارها متطلّبا آنيا وفق كل المسوّغات المتاحة، ولا يضع «دفيدسون» شروطا إجرائية أخرى، فمبتغاه الأنطولوجي هو فهم ظاهرة «التهافت الإرادي» لا أن يقدّم كيفيات مغالبته، [1] فتوافق الإرادة والفعل من شأنه تحسين مستوى الحياة لأنه يوحّد الذات ويحقّق مآربها في الآنية المطلوبة، في حالة اللا تواشج يُصطنع انقباض تفارقي يفقد الفعل الحركي جدواه، إذن هي وضعية فصامية على مستوى الانتظام العملي للذات، غياب إرادي كالاستسلام للمتوافق عليه مجتمعيا hétéronomie غير مفهوم العوار ضمن قائمة من تصرّفات صدفية لا مبرر لها إلا من قِبل العقل الباطن، لكن لماذا تُقحم «هالبيرن» هذا النموذج السلوكي في جودة الحياة التي تتيحها الفلسفة ؟ أليس الأولى أن تُدرَس ضمن توليفة سوسيولوجية بسيكولوجية؟ التمايزات التيماتية تتعب «هالبيرن» حد التغاضي عن المُشتمل التيماتي في إطار التقسيم الكلاسيكي للتباينات الدراسية بين المتناوِلات الثلاث.

في رأي «جون إلستر» أن الإنسان معرّض لمخاتلات العقل، عدم نفاذ إرادته دليل على فقدان السيطرة على مجمل قدرات الذات، هذا الفقدان له أشكال جمّة لكن أولوية الحدث له الأسبقية، وبين إرادة الفعل والتخلي عنه، يتوفر السبب الكافي للإلغاء والذي لن يكون سوى الاستجابة لأحد وجوه ضعف

[1] - La philosophie un art De Vivre. P 2008.

الذات، فإذا انتفت الإعاقة اللحظية يكون التفسير مجالا إبهاميا يحوج للاختراق، فنفي الفعل لا يكون إلا بمسوّغ، وهذا ليس سوى إقتناعا مفتعلا يبرر التخلي اعتمادا على استطالة التواتر الزمني، لذا يكون الارتكاز على تطويع الذات متقدما على أريحية الاستمرار، وللتطويع آليات كلها قابلة للتطبيق لكنها غير مضمونة النتائج. ولكل قرار إرادي أثمان تُدفَع جزافا، ولكن النتيجة السيطرة غير القابلة لأن تكون مطلقة، لذا يكون التطبّع بآلية القواعد والالتزام محاولة لضبط النفس خارجيا إن تعذر الانضباط الذاتي، [1] واستلهاما لرؤية دافيد هيوم، ينصح «إلستر» باستعارة القناعات وإيهام الذات بها كنوع من الحوارية المغالِطة التي تفتقد الشرعية المنطقية بين متغايرات تصعب البرهنة على صحة أيا من الخيارات، الأمر الذي يبيح السلوكات المحبّذة وفق المعيار العقلي دون قدرة القوى الشهوانية على استقطاب الفعل المرتقب، مآل هذا التوجيه الإرادي سيكون سوسيولوجيا على غير ما يعتقد البعض من كونه معتركا بسيكولوجيا، لكن بقيادة فلسفية، علما أن الرقابة الغيرية قادرة بدورها على تحوير السلوك نحو القوامة لأن صورة الذات موجودة عند الآخر، فعندما يُسلم الذوق أصل الفكرة إلى العقل الباطن من أن التصرف مجال حركي جماعي ليس له عنصر الإبطال وفق حاجة ذاتية، وأنه لا مجال للتفلت من الالتزام المجتمعي، ستنصاع الإرادة وينتج الفعل رغم المغريات التغايرية التي تسعى دوما نحو فوضى سلوكية، كما أنّ القناعات الميتافيزيقية (فكرة الثواب والعقاب) حينما تُستظهر معيارا مجتمعيا تكون آلية لضبط السلوك وفق برمجة داخلية تكون قد رست بفعل القوة النفسية الملزمة كتصور لحدّيْن لا يمكن تجاوزهما، أدنى وأعلى، كذا يكون الانضباط وفق مرونة غير مشينة على

[1] - La philosophie un art De Vivre. P 209.

المستوى القاعدي للقيم. لكن الحذر الذي يتأتّى ذكره أن غياب وحدة القرار في الذات يلعب على وتر المخاتلات التي تتأبّى الاعتراف بالامتناع ولكنها تعتمد منطق المماطلة، فالتسويف إرجاء مستمر لا يلغي إرادة الفعل ولكنه يتمنّع عن الإنجاز، هذا الهروب إلى الأمام في السدور نحو اللا فعل يجانس عدم التحقّق لكن من دون إعلان التمنّع، فنكون أمام صعيدين؛ منجز مستقبلي قائم إراديا ومغيّب فعليا على المستوى الأيوني (بتعبير دولوز) أي أبديا.

يتمثل «جون إلستر» مقولة «أوفيد» في «التحوّلات» حينما قال : «أرى الخير، وأطريه، وأفعل الشر» [1] تلك المفارقة التي يقرّ بها التراث العالمي محكية سرمدية تبتغي التحليل من حيث هي شعار فعّال للتوضيح يتخذه «إلستر» مدعاة بحث مستفيض لكتابه «التصرّف ضد الذات» [2] فهل استطاع رسم تصنيفية واضحة ومتدرجة لظاهرة «الضعف الإرادي»، المترتبة عن إشكال ذهني أو وجداني أو شهواني ؟، ورغم أنها حالات خاصة في صيرورة الأفعال إلا أنها مستظهَر بشري يقع فيه جميع الناس، من هنا وجب التشخيص وكأننا في مجال تشريحي لحالة عجز، بينما الأمر ليس على هذا النحو، فالتناول متعلق بردود الأفعال اتجاه حالة الضعف الإرادي كون التشظي الخلقي يتوازن بين قوتين؛ دافعة ومتمنّعة، وقد يغدو المرء محل تأنيب من قِبل الأنا العليا (وفقا للتقسيم الفرويدي) عند لحظة التأجيل المتطاول من دون تعميم إذ لكل حالة لبوسها التنظيري بحكم التفاوت الشاسع بين الوقائع، الانشطار بين داخل النفسي intrapsychique (ميكانيزم الرقابة الذاتية) وخارج النفسي extrapsychique (ميكانيزم الرقابة الغيرية) يُدخل الذات المترددة في معترك

[1] - les métamorphoses. Ovide. T7. 20.

[2] - Agir contre soi. Jon Elster. Odile Jacob.paris. 2007.

صراعي، المتعلق السياسي في هذا التوصيف أن مأسسة التأثير الخارجي يعد حافزا مهِمّا على الإنجاز (التكليف بمهمة (على سبيل المثال) المحدد بزمكانية مضبوطة) ولكنه من جهة أخرى يكون مسوّغا قهريا لدكتاتورية المؤسسات [1] وهذا يفتح الباب أمام مناقشة قضايا كرّس لها «إلستر» زمنا مستفيضا لدراستها لأنها من علائق الموضوع الأساس، مثل : «مفارقات اللا عقلنة»، وسيرورة الإقدام والإحجام، و«الذات المتعدّدة» باعتبار عدم القدرة على توحيد القرار (تشتت مراكز القوى) وذلك انطلاقا من جدلية غير محسومة بين «العقلانية والانفعالات»، يتجلّى ذلك في «الخيارات اللا زمنية» أي محاولة تطويع الزمكانية والتي هي معطى غيري بواسطة الإرجاء والذي هو رد فعل أنوي تتأتى بعدهما مرحلة حصاد الفراغ المؤجّل، فكي يقيّم «ألستر» انتماءات هذه الاجتراحات المفاهيمية، يقول أنها تنتمي إلى الفلسفة التحليلية والاقتصاد المصغّر والبسيكولوجيا، أفلا نضيف إليها السوسيولوجيا خاصة أنه يسبر السلوكيات الفردية ليرسم تفاصيل قوام الجماعة البشرية التي يسلط عليها الضوء ؟، وهي نتائج بحثية قابلة للتعميم في حالة الظروف المشابهة الأمر الذي يؤهلها لتغدو نظرية سلوكية قائمة الأركان. هو منهج متعدد الرؤى يتيح مقاربة متعددة الأبعاد ولكنه يجعل كل تخصص قائما على تفسير يعتمده، هكذا تتمايز البسيكولوجيا عن السوسيولوجيا رغم المدونة أو التيمة الواحدة، العلوم السياسية تُدلي بدلوها في هذه المضمرات باعتبار البحث في كيفية صنع الرأي العام وصناعة القطيع الضرورية للتحشيد السياسي وكأن التساؤل ينصبّ حول؛ لمن قيادة الفكرة؟ وكيف نجعلها مجال رواج جماهيري؟ لنحُل هكذا في أتون معاني صعبة الوسم؛ الاختيار أم الإجبار كمحرك للسلوك؟ وما

[1] - Agir contre soi. P 103.

هو مصدره، أنوي أم غيري؟ كيف تشكّل الاقتناع؟ ولماذا له كل هذه القابلية للتلون والتغير والإلغاء؟

يقف «إلستر» في منزلة بين المنزلتين، أي بين الفلسفة (كما شهدنا آنفا) والسوسيولوجيا (كما سنشهد للتو) في كتابه «في تفسير السلوك الاجتماعي» [1] حيث يتمحّض أو يكاد في مسار نقدي لآليات التوصيف في العلوم الاجتماعية، إذ يفسر الظاهرة الاجتماعية من خلال الأحداث، وكل حدث مفرد يفسّره سابقه (وهي نفس طريقة دولوز في التعاقبية التفسيرية) باعتباره سببا له، من دون ادّعاء التعميم على مستوى المنجز في البحوث الاجتماعية، وذلك عبر إرساء ارتباطات بين متغايرات، دون تناول الحدث باعتباره تخلّقا أمْلته مجموعة مساهمات فردية، فمتغايرة ما، قد تكون تفسيرا جزئيا لظاهرة معقّدة أكبر منها، فالتحليل التغايري هو ما يمكن اعتماده كحد أدنى في مجال التفسير، ولأنه غير كافٍ، تتأسّس الصعوبة في تفسير الفارق بين متغايرَيْن، يتم هذا عند غياب نظرية مفسّرة أو عدم حضور معطيات إحصائية مرجِّحة، [2] إذن يفضل «إلستر» الحجاج الأحادي في إثبات الظاهرة أولا، وتوصيفها التحليلي ثانيا، أن يتباين متغايران، هذا لا يسمح بتمييز سبب الظاهرة، ولا لإنكار إمكانية أن يكون هناك سبب ثالث لتباين متغايريْن، فقد تترافق علامة مع حدث تبدو معه أنها سبب حدوثه بينما الأمر ليس على هذا النحو، فتلازم حدثين لا يعني ضرورةً أن يكون الأول سببا للثاني، وعلى مستوى الممارسة العلمية العملية، لا يعني أنّ حكم القيمة الذي ينطبق على أحدهما سينسحب

[1] - Explaining Social Behavior ; More Nuts and Bolts for the Social Sciences. Jon Elster. Cambridge university Press. 2007.

[2] - Explaining Social Behavior . P 13.

على متبايِنِه، ذلك أن «إلستر» لا يعامل الظاهرة إلا باعتبارها إحصائية تتوسع لسلوكات فردية ينبغي فحصها، أي حالة بحالة، والحقيقة أن ذلك ليس له شرعية منطقية، ولكن العلم التجريبي ذاته لا تتوفر له تلك الشرعية، فهل القانون الذي يقول : «المعادن تتمدد بالحرارة» اعتمد على تسخين كل المعادن الموجودة في الكون أم فقط على المعادن التي تم الوصول إليها ؟ انتفاء مبدأ الكلية يمنح ثغرة عبرها تتوفر إمكانية النقد، لهذا يمنح «إلستر» البسيكولوجيا والبيولوجيا دورا في فهم الظواهر الاجتماعية [1] طريقة الرصد هذه ينعتها بالفردية الممنهجة باعتبارها آلية كافية نفهم منها على وجه الدقة لماذا تتكاثف ظاهرة إقبال على نشاط ما أو الازورار عنه، لأن الجانب الاحتمالي في الإحاطة لم يعد قادرا ولا كافيا لصالح تفسير جامع. خلاصة المنهج أن التقسيم الأكاديمي للمعرفة وآلية الفصل المعتمدة سابقا بين العلوم الاجتماعية والدقيقة لم تعد مستساغة، بل لا بد من تتحامى الحقول المعرفية لرسم خريطة ظاهرة مجتمعية معيّنة.

«هالبيرن» تناور في إطار الإشكالات النفسية ذات الممتد السوسيولوجي كي تمنح الفلسفة فرصة تأمل السلوكات الجانحة ورصد المدى الذي به تتضرر جودة الحياة التي تحرص عليها الفلسفة في مهمتها المتجددة بآليات العلوم المستحدثة. فتورد لنا رأي المتخصصين مثل «جون بيري» في كتابه « المماطلة» [2] حين حاول أن يعالج ما أوضحناه للتو، إذ الاستغراق الزمني في اللا فعل يحوج إلى التفكير فيه باعتباره حالة باتولوجية (مَرَضِية مجتمعيا)، إذ امتداد من دون حدث يبعث المعنى على التلاشي، ويفرّق «بيري» بين المسوّف والكسول، فالأوّل

[1] - Explaining Social Behavior. P 36.

[2] - La Procrastination. L.art de reporter au lendemain. Jon Perry. Autrement. 2012.

يمتنع عن إنجاز ما تم التخطيط له لصالح عمل مغاير، إذن هناك منطق استبدالي كآلية هروب من مواعيد تنتظر التحقّق، بينما الكسول يعيش حالة فراغ فترة الانتظار، إذن هناك ثمرة إنتاج عن الفعل المحاوِل البطيء ولكنه فاعل ببُعد النهايات [1] والتي قد لا تأتي واقعيا ولكنها حاضرة ومنتهية افتراضيا، وهذا يدل أنّ مفارقة مائزة قد احتلت مشهدية «المماطلة»، حيث أن الوضعيات التي تنتسب لها مختلفة النتيجة جذريا، هناك الوصول إلى الهدف المسطّر على قدْر المشقّة، وهناك القصور دونه، وبين تناقض الحالتين يمتنع التنظير لهما معا. ويتحدث «بيري» عن «المماطلة المُمنهَجة » التي تتخذ معيار تفاضلها وفق تراتبية النتائج، فهناك الفعل وهناك مستبدَله، وقد يكون الثاني أجدى وأنفع، هنا تكون المماطلة ذات مرامي شتى، ورغم كون مجرّد ذكرها يُحيل على معنى سلبي إلا أنها قد تكون مجالا لتفريغ حركي يستطيع أن يحصل على ميزة الأفضلية. مفهوم وظيفة الزمن اشتغاليته الحدثية، من هنا يكون المعنى الكوني متحقّق في الإنسان إذا ما احترم متطلبات الكرونولوجيا القائمة وفق بديهية التعاقب الطبيعي لما هو آت، ولذلك يعتبر «بيري» أنّ المماطِل ليس أسوأ شخص يمكن أن نصادفه، فما أكثر المماطلين المتمكّنين والمجوّدين لعملهم، ولكنهم يؤدونه بنوع من البوهيمية المتفلّتة زمنيا وغير القابلة للارتصاف ضمن أجندة محدّدة بحزم، فلا يوجد مانع من حسن الإنتاج بل وقد تُستثمر حالة الوقوف تلك (وليس التوقف) لتجويد ما نحن بصدد التفكير فيه، ولكن على مهل [2] فهل تستأنف الفلسفة القول الشعبي الدارج أم أنها تعلي من حكمته القائلة : «لا تؤجل عمل اليوم إلى الغد»، بما يدل أن جودة الحياة

[1] - La Procrastination. P 122.

[2] - La Procrastination. P 98.

على نسق ضدي من المماطلة، ولكن التأمل الفلسفي في جزئية حياتية مثل هذه يقارب بمبدأ الاختراق والاختلاف، لأن المقولة المعاكسة تقول: لكل أجل كتاب، ولكل مقام مقال حين يجانس القول الحدث، فلا تقم بشيء اليوم يمكن أن يزول غدا، وهذا بحث في سلوك الجدوى، حين يكون التسويف غاية معناه أنه تحوّل إلى استراتيجية عمل، وهي إنضاج الظروف لإنجاح الفعل، وهذا تناه في الإتقان، أما إذا كان ينِمّ عن عجز، فذلك لضعف الحافز، ومن هنا لا يستوفي الفعلَ باعثُه، وبالتالي ليس هناك من عجز، بل إن الفعل لم يعادل الدافع الذي يحقّقه، فهل نقول أن الاكتفاء الذاتي هو قانون متحكم في مجمل المنجز الإنساني ؟ ونقصد بالاكتفاء أن كل فعل يستوفي فاعليته التي يتساوى معها، فإن كان هناك خلل، فهذا يعني أنّ هناك افتعال في تصور مركّبات الفعل. يورد ديوي قول «مارك توين» كتصدير، بخيانة وظيفته [1] إذ أن فحوى القول موضوع للدحض، من هنا نشأت مفارقة التسويف، لماذا كل هذا الاحتفاء بالحاضر دون مأمول ما هو آت؟ هل هو خوف من الزمن ؟ ومن أين تتأتى هذه الخشية غير معقلنة؟ وأين نضع اشتغال «بيري» في هذه التيمة؟ فهو بسيكولوجيا يترى ويستطيل، ولكنّ متجلّاه سوسيولوجي، وتساؤلاته فلسفية، مثلث بحثي بثلاث رؤوس؛ فإذا انتظمت المماطلة وأصبح للتسويف هيكلة على شكل أجندة مجنّدة لإنجاح المسعى انتفت صفة الفعل وتمحض برمجةً كاملة الأوصاف، وهذا الذي يصنع كما أسلفنا علائقية التأجيل بالإتقان، من هنا كانت جزئيات المنجز بصدد الاندراج في قائمة، كل عنصر فيها له زمنه، والعبرة بالبلورة، أي الإتمام، وباعتبار استحالة الكمال، تبقى دائما الاستطالة في حالة انتظار – متوقَّع على الأقل – افتراضي، ويضحى تسارع وتيرة الإنجاز مرتبطا

[1] - La Procrastination. P 7.

بحركية الحاجة وضرورتها المتنامية، من هنا كان ريتم العمل صيغة توزيعية على الزمن المتوقّع من دون إمكانية إجراء معادلة تناظرية بين مختلف أشكال الإنجاز، دعا «بيري» إلى دراسة «ريتم» العمل كنوع من صور التحكم والسيطرة تسبق ذلك معرفة ذات خصوصية هي أقرب إلى الهندسة الفضائية بتطبيقات عملية على زمنية الحدوث المتوقعة، إنها تقاطع الكرونوس مع الآيون على حد تعبير جيل دولوز، أو لنقُل زمكانية العمل الهدف. هل يندرج كل الناس في خانة المسوّفين فقط بسبب تصنيفية تصورية لمجمل نشاطات الحياة بحيثية: الأهم، والمهم، والأقل أهمية، فكيف ارتصفت هذه القناعة بوجوب إحلال الأشياء مجالها المؤطّر الذي لا تعدوه ؟ تشتمل هذه التصنيفية : الآخر الذي ينال نصيب التعامل من طرفنا على قدر أهميته، والأحداث، والمصالح، وكل ما اندرج في خانة الضروريات بينما تتأخر مستلزمات آخرى في خانة الكماليات، وبينهما تراتبية ديناميكية قابلة للتحوّل وإعادة الترتيب، حتى الأمكنة والأزمنة تخضع لهذه التصنيفية، ونخال ذلك هو النظام القائم على أساس معرفي يتيح لنا سلطة السيطرة على أمورنا (كما أسلفنا)، يقارن بيري بين مرحلتين : زمن الكوفيد حينما بقي الناس في بيوتهم ويشتغلون عن بعد، وقبل تلك المرحلة وبعدها، مرحلة المرض منحت فائضا في الوقت الذي كان يُستغرق في الذهاب والإياب وأمور كثيرة أخرى يقوم بها الناس عند الخروج من بيوتهم، فأصبح الناس يستمعون الموسيقى ويستمتعون (علاقة الذات بالفن والجماليات تُصنَّف ضرورة أم من الكماليات ؟) ويقومون بالكثير من أشغال البيت التي أهملوها طويلا (مفهوم الإهمال هنا تراتبي في فلسفة الأهمية) فلا تحمل الأشياء قيمتها في ذواتها إنما في إطار أهميتها عند الذات المتصرّفة فيها، وهذا يفتح أفق التخطيط على التنسيب الذي يعني غياب المعيار الذي له حاكمية التصنيف،

لكن هل بالفعل نحن بصدد غياب المعيار أم أن هناك معيارية غير مرئية تتمثل في التسديد والتقريب ؟ المماطلة عمليا هل تكون عين المعقولية في مسوغاتها المؤجلة ولكن مرفوضة فلسفيا ؟ منذ هيرقليطس الذي قال أنه لا يمكن أن نستحمّ مرتين في نفس النهر، فإنّ إنسان المماطلة ليس هو نفسه بين الأمس واليوم، إذ تعْبُرنا أفكار ومشاعر تغيرنا إلى ذوات متحوّلة، [1] وهذا يفتح أفق ظروف تشكّل الحدث وصدقيته الزمنية، ما لم يأت بعد، حدث في رجم الغيب المستقبلي، وما يحدث الآن حاضر وما جرى يتم إحلاله في الماضي، إلا أن المستقبل لا حدث فيه لأنه لم يشهد حدثا بعد، وهذا يقضي على التقسيم الكلاسيكي للزمن إلى ثلاث مراحل، فما لم يأت لم يحتج منّا أن نتوقّعه، فلا توجد مماطلة مع المماطلة، فما لم يُنجز اليوم سيُنجد غدا الذي لن يكون سوى اليوم في عرف التعرف الحدثي، وقد كان لبيرغسون صولات وجولات في تحديد مفهوم الزمن الذي لم يصل فيه أحد إلى القول الفصل إلى اليوم. المماطلة إذن مجرّد تصور ما قبلي لا يرهن حقيقة الأشياء إلا من منظور احتسابات تحقّقها.

لم يشذ إدغار موران عن معترك الحياة ودور الفلسفة فيه كإردة فهم أولا، وتغيير ثانيا، يولد المرء وحيدا ويموت وحيدا، وبينهما يحيا حياة اجتماعية في إطار تكافلي يعتمد استبدال الأدوار، من دون أن يكون هناك تطابق في مقتضيات العيش ولا في نوعيته بين الأحياء السائرة نحو أقدارها، وبين الرفاهية والشظف بون يلامس فلسفة الحياة في تمظهرات التفاضل وكيفيات العيش؛ هل هي تخلّق في إطار الانتظام الكوني أم هي مسؤولية بشرية ؟ دون مغادرة السعي الفلسفي في البحث الدؤوب عن تعريف وافٍ لجودة الحياة تبرز وجهة نظر فلسفية لافتة، وهي أنّه من أسباب السعادة التعامل بواقعية مع

[1] - La Procrastination. P 62.

هشاشة الحياة ذاتها، والاعتراف بها، وأن لا جدوى من رفضها وإنكارها، بل المطلوب رعاية مجموعة من التوازنات الحياتية فكريا وواقعيا ترى كمال الوجود في مُنتقَصه الماثل، أي حسن تعهد الجسد والانفعالات بالأخذ بعين الاعتبار مبدأ الهشاشة. «كيف يجب أن نعيش؟» تساؤل تطرحه «مارتا نوسباوم»، وتجيب عنه من خلال الاستعانة بالمنجز الفلسفي القديم، الهشاشة تعني أن الإنسان لا حول له ولا قوة أمام عدم قدرته على تحقيق الاستقلالية التامة لوجوده في العالم الذي لا يستطيع السيطرة على شروطه المستقلة عن إرادته، صورته مجسّدة في كأس مشقوق، ثمين لكنه هش ومعطوب، فلا ينبغي ادّعاء الكمال (ولا السعي إليه) ومثلبته ماثلة للعيان، فلا توجد حياة لا يلحقها نقص، بل على العكس، هي ذات طبيعة قابلة لأن تلحق بها كل أنواع الفجائع بما فيها نهايتها المأساوية، فالبطولة ليست في كِبْر لسنا ببالغيه، ولكنها في ذلك التحمّل للمشاق كالبطل التراجيدي الشجاع الذي يحقّق النصر ويصل إلى المجد ولكن بعد تعب ونصَب وكلوم واجتياز مؤامرات وهزائم مؤقتة، فكل إنجاز (والمكابدة في حد ذاتها إنجاز إنساني كبير) لا يتم إلا بباهض الأثمان. العنصر الثاني الذي يوفّر لنا حياة نبتغيها هو الجسد، الجانب الحيواني من الإنسان له متطلّباته لأنه الجزء المرئي والملموس منا، المتحوّل دائما، ويشيخ، ويبلى. العنصر الثاث هو كيفية التحكم في الانفعالات والتي ليست مجرد ردّات فعل جسدية خارج مجال العقل، بل هي علامات على ما هو مهم وفق وجهة نظر ذاتية، ولكنها قد تنفلت أحيانا خارج نطاق رقابة الوعي، فهي عاكسة للهشاشة لأنها صورة العالم في ذوات البشر لذا تسميها «نوسباوم»؛ «الوجدانيات الذكية» حيث تتيح لنا فطنة تميّز تمنح الحياة ألقها. فلسفة تحاول استحضار مواصفات الحياة الكريمة بمقياس الجودة في ظل كل

المآسي التي يشهدها عالم اليوم. لذلك لا يمكن توفير هذه النوعية من الحياة من دون فلسفة سياسية تسعى نحو هذا الهدف، وذلك بالتفكير في مفهوم العدالة الذي يعني لديها الحصول على آليات تحقّق ميدانية للقيم التجريدية التي نعتنقها حول هذا المفهوم بوسم القدرة. أي التمكين لإحداث فاعلية ما تُؤخَذ بها الحقوق غِلابا. كذا يكون التأسيس الفلسفي السياسي والقيمي ودراسة العواطف بمعطى إنساني يمنح معنى الحياة في ذلك التراوح بين العقل والعاطفة [1] ويبقى السؤال المهم : ما الذي تتطلبه الحياة الإنسانية الكريمة ؟ تجيب مارتا نوسباوم قائلة أنّه يمكن احتساب حدا أدنى مطلقا عبارة عن عتبة تتكوّن من عشر قدرات مركزية، لها تمثلات سياسية تعكسها الجماعة البشرية جهدا دؤوبا لتحقيقها؛ أولها الحياة، بمقتضى تطاولها الطبيعي، لا ينالها أمتا ولا هضما، لا تفتك بها أمراض معدية ولا حروب فاجرة ولا يأس ينهيها ذاتيا، ذلك أن ظروف الحياة قد تتمظهر برقي كاذب كما نتلمحه في البلدان الرأسمالية حيث يعاني الناس من الاستغلال غير المعلن والجريمة المتفشّية الأمر الذي يجعل الأسباب الأولى للحياة في خطر عدم التحقق. الثانية؛ صحة الجسد، الصحة الجيدة تتطلب هواءً نقيا (إعلان الحرب على التلوث) والطعام الجيد (ازدهار زراعي) وطاقة على الإنجاب التي تعني استمرارية الحياة، وسكن لائق بما يعنيه من اتساع وراحة. الثالثة؛ حرمة الجسد، وحرية تنقّله وقدرته على تحقيق ما يسعف طموحات ذاته الحرّى، من دون منغّصات نفسية أو جسدية. الرابعة؛ حرمة الحواس، القدرة على التخييل والتفكير، ببعد الاستعمال والابتكار وشحذ المهارات الأمر الذي يستدعي نظاما تربويا فاعلا وتكوينا عاليا وتوعية ثقافية تعقل الذات ومحيطها ووضوح رهاناتها التي تعتزم مواجهتها بقوة

[1]- La philosophie un art De Vivre. P 214.

وعزم، فلا مجال لأي إذلال أو منع أو اضطهاد، واحترام الخيارات الدينية والفكرية والانتماءات الإثنية والعرقية وحرية تظلّل سماوات الحركة العامة والخاصة على مستوى التعبير الذاتي والجماعي، والقدرة على ممارسة تجارب تجلّي القدرات وترفع منسوب إبداعيتها. الخامسة؛ الانفعالات، أي القدرة على التعلق بالأشياء وبالأشخاص، بمحبة من يحيط بالذات الحية ومن يتعهّدها، والقدرة على التعبير عن أسف الفقدان، والحنين إلى الأمكنة المشخصنة بالذكريات، والقدرة على الشعور بالامتنان، والغضب، والنفور، والانجذاب، حياة خالية من الخوف والقلق، وهذا يستدعي علاقات مجتمعية صحية أيضا. السادسة؛ تحقيق السبب العملي في ممارسة المهام ومقاربة الأشياء والعلاقات، هذا يمنح قدرة على التصور والإدراك في مشاركة بفكر نقدي حول كيفية اختيار سبل الحياة وهذا يفترض وجود حرية الاختيار والقدرة على تحقيق الطموح المشروع. السابعة؛ الانتساب، وهو القدرة على العيش مع الآخرين ولأجلهم، الإحساس بآلامهم والانخراط في انشغالاتهم، والانضمام إلى خضم التجارب المجتمعية التي تصنع حيويته، أي يفترض المرء نفسه في تموقع الآخرين ليقدّر صعوبات أحوالهم، وكل هذا يمتّن أواصر الصلة بين أفراد المجتمع في أخوية وتعاون ومشاعر التماهي مع الغير، إنه وعي مساهمة الذات من أجل الآخرين وهذا يعزز الروح الجماعية التي تحمي من الصدمات والكوارث الطبيعية وتخفف منها فضلا عن تحقيق الانسجام والاتساق في ثنايا النسيج الاجتماعي. البوتقة الاجتماعية التي تزدهر على هذا الشكل تكون بحفظ كرامة الناس والمساواة بينهم في الحقوق والواجبات ورفض الفصل والتمييز العنصريّيْن، وكلهم في المواطنة سواء. الثامنة؛ رعاية المخلوقات الأخرى والحفاظ عليها من الحيوان والنبات وكل المعطى الطبيعي باعتباره مجالا

لفسحة الذات في عالمها الواسع. التاسعة؛ القدرة على اللعب، والضحك، والاستمتاع والمرح والجذل المستديم. العاشرة؛ القدرة على مراقبة وتنظيم ما حولنا، سياسيا؛ أي ممارسة الحكم الجماعي من خلال الانتخاب الحر من دون إكراهات، وماديا بحق التملك للأرض والإقامة والحصول على عمل، والحماية من الاعتقال التعسفي، والانتساب إلى الجمعيات النشطة ما دامت تحت طائلة القانون الذي يتشكل وفق الإرادة الشعبية الحرة.[1] تسطير شروط حياتية بهذا الشكل يمتح من مثالية مبتغاة بأمنية التحقق يوما في صيغتها المثلى تلك، أليس من حق الفلسفة أن تحلم وتخطط لمصير الإنسان يُفترض – عقلا – أن يكون موعودا بالخير؟ واقعية التناول تحتسب هذا النوع من التفكير محاولة لنشر الوعي الضروري بالحقوق في معتراها العام، رغم أن أغلبها مشخصنة؛ هل نسميها الوصايا العشر الفلسفية؟ هي أشبه بحقوق الإنسان التي تعتمدها الأمم المتحدة والتي بقيت في أغلبها حبرا على ورق ! انتقال التوصيف من عالم المثل إلى عالم الواقع يفتح أفق النقاش على تجارب جمّة شملت أغلبية أنحاء المعمورة في محاولة تحقيق سابق الانشغالات الإنسانية المذكورة والتي نجح بعضها وفشل البعض الآخر تبعا لظروف كل بلد. عقود اجتماعية لا حصر لها بطبعات مختلفة طوعية حينا أو ممارس عليها أدلجة إكراهية ما، ولكنها كلها قابلة للتقييم إذا ما عدّدنا معايير الأولويات.

الهشاشة البشرية كانت مناسبة لمساءلات تطال الجانب الإيتيقي في إطار علاقة الإنسان – حيوان – بيئة، فكيف تتخلق قواعد الانتظام (حتى لا نقول الاشتباك) بين أفراد الخلق الحي، وكل من له كبد حرّى، باعتباره ذاتا تتألم وتشعر ولها من الذكاء الفطري ما به تدرك رهانات الوجود، فالهشاشة أو

[1] - Capabilités. Martha. C. Nussbaum. Tr S. chavel. Climats. Paris. 2012. p 38. 39.

بالأحرى الوعي بها يصنع نوعا من وعي المماثلة مع الكائنات الأخرى، لذا حسن التصرف البيئي نابع بالضرورة من حسن التصرف السياسي، والاجتماعي، ليكون الفكر قائدا لمسارات هذه القوامة التي يدعو إليها الكثير من الفلاسفة المعاصرون، ذلك إلى كون الإنسان حيوان منشغل ببيولوجيته، فإنه اجتماعي بالفطرة والضرورة، الجانب العلائقي في هذا المضمار حماية حقيقية من الهشاشة (التكافل الأسري والقبلي والوطني والقومي والديني والعرقي والإنساني عموما) مما يمنح للتواصل معنى إيجابيا سرعان ما يتم استثماره في تطوير الشروط الحياتية. فهل يمكن عد الحداثة وتمظهراتها الفردية ومتجلّاها الفكري من خلال الفلسفة الليبرالية (والتي قد تغدو متوحشة) خطرا حقيقيا يكرّس الهشاشة ويسرّع من تهشّمها؟ فالحاجة والمعاناة والتبعية هي انعكاسات الهشاشة التي ينبغي نسفها ومحوها من خلال الازدهار الاقتصادي والتضامن، تواشج هذين البعدين يؤكدان عقلانية الإنسان التي حيّدها زمنا ولكن آن أوان استرجاعها مع كمية الوعي المؤسساتي الذي يخوض معاركه في مواقع شتى، والفروقات التي كانت تقتصر على ما هو إنساني وما هو غير إنساني تراجعت إلى رؤية متكاملة باعتبار حق كل الكائنات الحية في التمتع بمقدّرات الكوكب كما منحتها لها الطبيعة، فالإشكال كله مرتبط باعتداءات البشر عليها، وهم بفعلهم هذا اعتقادا بتوسيع دائرة عيشهم يقومون بتخريب بيوتهم بأيديهم، إذن مكافحة الهشاشة تكمن في مقاومة البشر لأنفسهم ورغبتهم الجامحة في الهيمنة على الجغرافيات أو تلويثها، وهنا قد يبدو مفيدا إقامة تصنيفية للهشاشة؛ أيّ من البشر يدفع الثمن الأكبر ؟.

1- هل يفكّر الجسد؟

تقدم لنا «هالبيرن» مفكّرا نوعيا بطروحاته التي عمُق أوارُها من حيث استغراق الحيثية الحياتية الأولى، وهي الجسد، إذ يُظهر «ريشارد شوسترمان» أن أجسادنا ذكية، في إصلاح ذاتها (الشفاء الذاتي) والتعبير المعقّد عن حاجتها (الأمراض) من حيث نقص العناصر، ويكفي المرء حسن الاستماع لجسده، نعمة القدرة العملية للجسد تحوج إلى تأمل ذاتي وغيري، (شوسترمان له نهجه الخاص في ذلك كمنزلة بين الطريقتين؛ فوكو ومارلوبونتي) هو جسد نشط في فرديته مكتفٍ بإمكاناته الظاهرة وأخرى تُكتشف وفق عنفوان كل شخص، «السوية» خاصية تحتوي على معجزات عملية رغم عاديتها كما تبدو لنا، التجربة الجسدية إذا ما اقترنت بمعرفة تشريحية متعلقة بوظائف الأعضاء تسفر عن امتنان لا يُضاهى بفعل القدرة على التكفل الذاتي، هي مدارسة نقدية لجمالية الحس الاستعمالي للجسد ولكيفية تشكّله، فهل يمكن النظر إلى الجسد كتحفة فنّية مذهلة ؟ التأثير القبْلي على مستوى التنظير حول الجسد كلها حاضرة في معمار تشكيل الرؤية الفلسفية لشوسترمان، فكيف هو وعيُ الذات بنفسها لدى استبطانها؟ ذاتية خالصة التجريد وتجربة تعاش بمنطق الإحساس الفيزيقي والمعقولية الفكرية في تناظرية لافتة بين التمظهر الوظيفي والتجربة الحية، هكذا يفتح شوسترمان باب التجريب الذاتي المحاوِل في معرفة الجسد الذي تعمى بصائرنا عن إدراك وظائفه [1] جدة طرح المؤلف ليست جديدة تماما، فقد ذكر ذلك قبْلا الرواقيون ونيتشه وسبينوزا وفوكو،

[1] - Le corps pragmatiste. Entretien avec Richard Shusterman. Tracés. Revue : Sciences humaines. 10. Oct 2012. Org 933.

لكنه المنفذ الذرائعي وفق المقاربة الأمريكية في اعتماد التجربة العملية للتخلص من الثنائيات المزمنة بين النظرية والتطبيق، التجريد والتجسيد، والفعل والقيمة، وتناصا مع كل من وليام جيمس وجون ديوي، كان لشوسترمان وجهته الخاصة في تمثل وظيفة التفلسف من منظور براغماتي في مصنّفه؛ «الجماليات البراغماتية» [1] وعبر المنعكس غير الشرطي من حيث هو إمكانية تعبيرية ذات تمفصلات عدة، يدرس شوسترمان الأعمال الفنية بتجريدها من الأدلجة وهي الحمولة التي شكّلت هيمنة فكرية لمدة طويلة على مستوى التجربة والفكر الفنّيين، تسببت في تحجّر المأسسة الفنية وتفقير تيماتها، لذا يصبح الفكر النقدي الموجه لتفكيك «التصوّر المتحفي للفن» متمثلا في إخراج النشاط الفني من نخبويته وإنزاله بين أحضان الأوساط الشعبية باعتباره صيغة تفاعلية نبيلة تبهج الروح وتترك بصمتها في رقي الإنسان، فكانت دراسته للموسيقى الشعبية في متبدّاها الرقعي المتعدّد، التي يعتبر مؤدّاها فلسفيا خارج الملفوظية اللغوية قفزا على التعدد الألسني المانع من التفاعل الدلالي، ولعله متأثر كثيرا بالمنجز السوسيولوجي لبيار بورديو في تفريقه بين الذوق الخالص والذوق البربري، الفن في متحرّاه الشعبي يخرجه من بوتقة «الفنون الجميلة» التي تنتمي في تنظيرات أطُرِها إلى تأسيس الثقافة العالمة، كونه وليد تواشجية القيم الجمالية والأخلاقية التي ترتكز عليها العلاقات الاجتماعية والإنسانية [2] جمالية الجسد فلسفة تمثل دراسة نقدية ارتقائية لتجربة التعامل مع الجسد الحي باعتبار مجاله وكيفية استعماله من منظور تثمين جمالي لفعالياته، والكيفية الإبداعية لصوغ بنائه التكويني، أي الارتقاء بوظائفه حد أداء مهامه

[1] - L’Art à l’état vif. Richard Shusterman. Minuit. Paris. 1992.

[2] - La philosophie un art De Vivre. P 222.

على خير وجه وبأنصع صورة، أي الشكل الجمالي للأداء، بالمختصر العودة إلى «وعي الجسد» للتدليل على أنّ المعيش هو خير صيغة إدراكية للتجربة الجمالية والتمثل الفلسفي، مقاربة توصيفية في أسلوب التناول للشؤون اليومية كشكل من أشكال الحياة، فالنظرية الخالصة مختبر صدقيتها التجربة المعاشة إلى نحو معالَج رفيع يبتغي تحقيق ذوق وليد بتفاكر تجريبي ماتع. من منظور مباحثات الفردية المنهجية التي تركز على مداخلة الهواجس الفردية في معترك المجتمع العام، والصيغ العملية لحركة الجسد تؤثر على بعض سلوكات المجموعة البشرية، الجسد هو الآلية القاعدية للتغيير، فما هو التأثير الغيري لتمركزية الجسد في الوعي الجمعي؟ تمظهرات التعامل مع الجسد تنبئ عن تمفصلات الذات الداخلية وبالتالي عن سلوك الجماعة وفقا لطقوسية التعامل في هذا البعد، فما هو تأثير العادات وكيفيات التناول على طرائق التفكير؟ فحص الذات أحد منطلقات الوصول إلى قناعة قدرة الجسد بأجمعه على التفكير الذكي بمقترح الحلول للمشكلات الصعبة، فكيف يمكن دراسة الجسد من منظور أن الظاهر البيّن يحتوي على الكثير من فراغ المعرفة؟ ذلك أن الرؤى البحثية تُطوِّر معنى تفسيريا للسلوكات باختلاف تصوري غير قابل للتكرار، فهو بنية اجتماعية فردي الصنف، يمثل سيادة الإيغو وتميّزها، فهل يمكن دراسة العالم الماثل سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا انطلاقا من الجسد؟ [1] ذلك أنه عنوان هوية الإنسان حين منحه وجها يميّزه، وجود الإنسان جسدي، حتى في متحرّاه الرمزي فضلا عن الواقعي، لذا مصاغه التحليلي ذو أهمية في إدراك رهانات الحاضر، ومتجلّى المعاني المتداوَلة المؤرّقة مثل: الحرية، العزلة، السيطرة، ثنائية التصور، وظائف الحواس، الجمال، التميز، السجن،

[1] - Anthropologie du corps et modernité. David Le Breton. PUF. Paris . 1990. p 10

الجنون، المتعة، الغيرية، حيث أن تحرير الجسد في متعلَّقه الصورائي يعد لمحة على الانتقاص الذي يناله (مرض، شيخوخة) ويعيد تعريف كينونة الإنسان بعد مراجعة التمظهرات الاكتئابية والانقطاع عن العالم، فهل هو بالفعل كائن اجتماعي متكافل ؟! وقبل الهيمنة على المحيط تكون السيطرة على الذات العنوان الأول لسلطة العقل كنموذج تفكير وسلوك، هذا الجسد الذي اختلفت حوله المقاربات، إذ يعامله العلم التجريبي ككينونة حية مؤداها الحركة، فإن تهافتت كانت تلك علامة موت، بينما ينشطر في التصور الديني إلى ثنائية تجمعه بمعطى مجهول هو الروح، زواله مرهون بزوالها، هذا الجسد الذي به ندرك العالم ومن خلال حواسه نتحصل على المعرفة ولكن له سمت جمالي أيضا الأمر الذي فتح وجوده على سبل إدراكية لا ساحل لها، تمايزاته التراتبية صنعت منجزه الحضاري برمّته، وما الحدود التي خلّقتها الأنظمة القمعية سوى محاولة امتهانية للجسد، سجنه كآلية اضطهادية تحيل على نظُم التحكم السياسي وإرادات التطويع، التي ستطال بالضرورة العالم الذي حوله، انبجاس القيم في خصوصيتها الدينية (التحريم والتحليل) شديدة الارتباط بالجسد من حيث أنه كينونة غرائزية ماتعة الأمر الذي يحيل على تحري مفاهيم استغرقتها البسيكولوجيا (العقدة، الكبت، ومفردات الجنسانية الفرويدية بشكل عام) وما للجسد من تأثير في رؤية الآخر وتمثل غيريته لا يمكن إنكاره، عندئذ هو متحرّى بحثي للكثير من الحقول المعرفية علمية وفلسفية تتحاماه لعلها تعرف سر هذه الكينونة المتشظية. فكيف أصبح الجسد فوهة تنفتح عنها الأسئلة ؟ التي طالت أجزاءه ووظائفها، وموقعه من الكون ودوره فيه، فضلا عن علائقه المجتمعية وما هي الخصوصيات الثقافية في التعامل معه، مما خلق منظومة قيمية، فتحوّل إلى معطى صعب الوسم لا تطاله

الإحاطة التي لا تعدو في بعض تفاصيلها التوصيفات الظنية، حيث أن محدودية حواسه تسببت في عقم محاولاته الذهاب إلى ما وراء إمكاناته فامتهن الفكر التحليلي المعتمد على التراكم، ديكارت قرأ الجسد نموذجا لنظام مكتمل[1] لكن ماذا سيفعل المجتمع به من خلال توسّعه إلى مجموعة من الأنساق المتحكمة؟ أليست مآسيه كلها وعذاباته والتنكيل الذي لحقه بسبب تطبيقات هذه الأنساق التي تجسدت قوانين ومؤسسات وتقاليد؟ فكيف ينتقل التحليل من بعد بسيكولوجيا الجسد إلى فيزيقية الجسد انطلاقا من كونه أحد عناصر المعمار المجتمعي والثقافي من دون معرفة دوره الدقيق بين كونه آلية متحكمة أو متحكَّم فيها؟ لأنّ الرمزية الاجتماعية تؤنسن العالم، وتمنحه المعنى ومنظومة القيم مما يجعله متاحا للتعرف الجماعي ليغدو معه الجسد آلية استعارية وتخييلا وظيفيا ينعتها فرويد في «دراسات حول الهيستيريا» أنها «تشريحية مذهلة» وكيفية شفافة لإشعاع الذات حين تعكس اللا وعي، الجسد ذاته ينبس بالرموز من خلال الصور الذهنية المنطبعة فيه، الأحلام كمثال مؤشّر على الكم الهائل من الرموز المتشرَّبة، وهي طريقة لصرف اللواعج وتخزين العذابات عبر التحييد الموضعي والتخزين الوظيفي ليستطيع هذا الجسد القيام بمهامه، من هنا هو يتمتع بآليات دفاع منظورة وغير منظورة، العالم الذي حوله مليئ بالضجيج، ألفة الأصوات طريقة في الإغفال والتحييد على مستوى الوعي اللا احتفائي باللا عملي، وهكذا يقلّل من نسبة القلق الصادر عن حداثة الحياة السادرة في معترك من الفوضى الصوتية والحركية، وكذلك الرائحة في تمايزات تصنّف مباهج الحياة عن عواهنها، وتمنح الأجساد ألقها، وكذلك تفعل بالأمكنة، ذوق شمي يستعرض الحياة في

[1] - Anthropologie du corps et modernité. P 75. 125.

عنفوان جمالياتها من ورود الربى إلى ما يدنيك منها في قواريره العطرُ، والروائح التي تثير الاشمئزاز مصدر تغاير سلوكي ينضح بفلسفة حياة في تماثل تام مع فعل اللذة والألم في الحس البشري المباشر، فهل لنا تخيرات في هذا العالم، أم أن السلوك مجرد استجابة لمثير ؟ وكذلك حاسة الذوق، وما تمنحنا من رغبة في الحياة، تجسّد تبعيات الذوات للكوني، آلية سبر انفتاح الداخل على الخارج بما يستقبل منه (غذاء من مخلفات الأرض والشمس والهواء) فالإنسان يمنح معنى ما يورده إلى جسده (ثنائية الغذاء والطاقة) [1] فذوق العيش يتحكم في ذوق ما يُتناول من غذاء (الأكل حد التخمة أو الامتناع حد الموت) وكذلك التعرف على الكون من خلال اللمس وتأسيس المعرفة، فاليد تتفحص حرارة الأشياء وبرودتها، أحجامها، وزنها، أنسجة مكوّناتها، صلابتها أو طراوتها، أليست هذه مكوّنات العالم والحيثيات المادية التي تتلبّسها ؟ في ذلك كله، لذة أو ألم، استحسان أو استهجان، تقبل أو رفض، وهذه ردود أفعال البشر أمام تلك المكونات التي تشكّل ماهية العالم. فاللمس هو مجسّد التجسيد، ما هو خارجه يسبح في سماوات التجريد، والتخييل.

2- السعادة: غاية فلسفية؟

تواشجية الحلم الواقعي بسعادة مشتهاة، مع استعدادات الجسد لتلبيتها، بمجموع المطامح التي تسكن الذات المشرئبة للأفضل، تلك هي خطة الإنسان في فن العيش، فهل تكفي المقاربة النفسية لتوصيف النوازع الأفضل والأكثر إيجابية؟ إحداها الاستيهام بمستخرجه المجتمعي (مفهوم عملي

[1] - Anthropologie du corps et modernité. P 177. 178.

شرحناه آنفا مع دولوز) فما هو النجاح في الحياة الذي يورث الرضا؟ هل هو إنجاز ما خُطِّط له، باعتبار ذلك هو مجموع ما تصبو إليه المفهمة البشرية في إطار مبتغاها الحياتي بما أمكنتها القدرة؟ ذاك هو الحلم اليقظ على حد تعبير الفيلسوف لوك فيري [1] لكن يبدو دائما أنه لا يوجد إنجاز كامل، وإنما هو منتقص فعل حصل على درجة الرضا، الإشكال كيف يقاوم المرء سذاجة المعرفة ووهمية التحقّق وجدلية الوصول؟ كل حياة ناجحة تتحول إلى أسطورة في مبتذلها الظاهر، ولكنها تخفي دائما هواجر الاحتفاء في بناها الصغرى، كل ذلك لأن أفق التوقع تأسّس في ظلام التطلّع نحو اللا محدّد، أو المحدّد عن جهل بما هو آت من متغايرات تفقد المسعى جدواه جزئيا أو كلّيا، لأن المآل يتأتى ولوجه بتصور معرفة «الحياة الطيبة» في تثمين ظاهر لوجود نوعي يتيح الاستمتاع، وقد توزع التعريف إلى تشظيات ثقافية، لكن المعنى العميق باق، الفلسفة وهي تباحث صيغ العيش بحثا عن الأفضل لا ينبغي لها السدور في مفاهيم بعيدة الغور، فالقاموسية المستغلقة لا تتوافق مع بساطة لحظة التوافق الزمكاني مع نفسية تنتشي ! الاجتراح الكثير يبعد الفلسفة عن بساطة تيمتها الماثلة، لأن طموح الانتشار يستدعي منطق التبسيط على حد تعبير إدغار موران، وسيوران، وحتى كانط، الذي رفض التنطع والتمس صدقية القضايا، خطورة الجهاز المفاهيمي أنه يغرّب الموضوع عن ذاته ويستقل بالمعنى بعيدا، لقد كان دائما «خطابا حول ظاهرة» ولكنه لا يكتفي بالتبليغ بل يحرص على التغيير، هكذا فقط تصبح الفلسفة فنا للعيش، مقولة أندري كومبت سبونفيل مثالية في هذا المضمار : «فكّر في حياتك وعش فكرك» ملمح لعضوية العلاقة بين الفكر والحياة، هذا الوعي لا يطال فقط الحياة اليومية وإنما

[1] - Qu’est-ce qu’une vie réussie. Luc Ferry. Grasset. Paris. 2002. P 14

المهمة الرسالية لوجود الإنسان على الأرض، عندئذ يصبح الحديث في الميتافيزيقا مفهوما، أما إذا كان القصد كيفية الحصول على حياة مثلى كتكفل مادي وإشباع جسدي فإن الاقتصاد والبسيكولوجيا والسوسيلوجيا كافية من دون الحاجة إلى الفلسفة. لكن ما هو الضمان ألا تتحول الفلسفة إلى عقيدة تبريرية مثل الدين إذا اضطلعت بالأجوبة النهائية كصيغة علاجية لقلق الإنسان فيما يتعلق بالملل من العيش (وهذا ينال من جودته) والابتذال (في حين أن عظمة الخلق الإنساني تستدعي سمو ورفعة الوظيفة) والجهل (إشكالية قصور العلم «التجريبي والحدسي معا» للوصول إلى ما ورائيات الفعل والتصور، ووجود الشر في العالم، وحكمة المرض والعجز، والموت (الذي أعيا محاولَ اكتناهه) حين ينهي الحياة حد اعتبار التفلسف فن تعلم كيفية الموت، بينما المطلوب الآن – يا للمفارقة – أن تعلمنا الفلسفة فن الحياة ذات الجودة. وبين أن «يتم إنقاذك»، و«تنقذ نفسك» فارق بين التمثل الديني والتمثل العقلي للوجود، فهناك أساليب التقمص الحياتي الذي تمارسه العناصر بطابع الإيجاد، والمكابدة في الإمداد، و«العنفوان الذاتي» في صنع المستقبل بإرادة المشيئة، ذاك هو الفرق بين الإيمان والعقل، التبعية والاستقلال، إلا أنّ الأمر أكبر وأشمل من هذه الأضداد بالمطلق [1] فهل عجزت الفلسفة عن التوصيف ومدّنا ومساعدتنا بصيغة يرسمها الفكر الجبار؟ أم أنّ في الأمر ما يتجاوزه؟ لكن هناك مقترحات، تُنسَب إلى فلاسفة كابدوا الحياة وعركوها وكتبوا لشرح حكمة ما وصلوا إليه، فما هي الغاية من فن العيش؟ السعادة ؟ هل هي شعور أم حكم قيمة أم وضعية ذهنية بمواصفات محددة أم هي امتلاك لشيء ما قلّ أو كثر؟ إذ كل حكم حول الحياة ليس سوى عرَض لأوضاعنا الحياتية ببعد

[1] - Qu’est-ce qu’une vie réussie. P 29.

التحقق أو التخييب، وإذا شئنا التمثيل برؤية فلسفية تكون نموذجا في هذا الإطار، نقول كانت التجربة النيتشوية علامة فارقة لكيفية عقل الحياة باتساقية ملفتة، إذ من دون وجهة نظر خارجة عن الحياة فإنه لا معنى لأية أحكام نطلقها على الوجود، فالحياة في ذاتها غير قابلة للتثمين إذ لا يمكن التجرّد من حيثيات التموقع، موقف نيتشه أنّ «الحياة الطيبة» هي الحياة الأكثر كثافة لأنها الأكثر تناغما، الحياة الأكثر أناقة (مثل ما نصف برهانا رياضيا توضيحيا لا يستخدم الالتفاف من دون داع وتبذير طاقة من دون الحاجة لذلك) حيث القوى الحية عوض أن تتضاد وتمزق بعضها البعض وتتقاتل، والنتيجة تتقاطع بغلق المسار وتستنفذ وتنهك بعضها، فإنها على العكس تتعاون [1] لتكون تلك الحياة المعيشة متفوقة، تلك هي الرؤية الأخلاقية لنيتشه، فالحياة السوية تحصل على مرادها من دون عسر المكابدة، ولا التعب المضني، هي أن تكون «أنت»، بصدقية ذاتك، والشعور بالارتياح، والرضا، الاستبصار وبعد النظر، بتقبّلٍ وحسن مآب، أليس ذلك جماع الأمر كلّه وعمدته ؟ وكل حالة عصابية هي نقيض ذلك كله، فهل كان تمثّل نيتشه لسابقيه في مسألة الرضا الحياتي صيغة تطويرية لقديم الآراء الفلسفية ببعد الاستنباط، أم هي قراءة استراتيجية مفادها أنه لا يمكن الانطلاق من الصفر؟ وهل قراءة «فيري» لنيتشه الحداثية تمتح من جدة الطرح أم مجرد رصد لتحولات القيم المفتقدة؟ هناك دعوة للقراءة باختلاف لكنها مزدوجة؛ نيتشه لسابقيه، و«فيري» لنيتشه ! والنتيجة؛ تخطّي الطروحات القديمة ما زال قادرا على المنافسة وإظهار جدوى الاستشارة، وكم من حداثي قديمٌ غابت عنه حكمة التنظير، وقديم مستحدَث أثبت تقدمه على عصره بنظره الحصيف المتجاوز

[1] - Qu'est-ce qu'une vie réussie. P 109.

لمحدودية الأزمنة، بل إن من مهام التفلسف الجديد؛ إعادة القراءة. فعلها دولوز، ودريدا، وفوكو، ونيتشه، وهايدغر، ومن جاء بعدهم تباعا، كلهم ثمنوا تقدم الرواقيين وحداثتهم التي لا تعرف التقادم. فهم من نظّر لرقي الحياة وجودتها بنضج الفكر العابر للحقب والأزمنة.

يسأل فيري : هل تريد أن تكون سعيدا ؟ ورغم عبثية السؤال، لاحظ أن الفلسفة الحديثة ولقرنين من الزمن لا زالت تباحث المسألة، من كانط إلى نيتشه إلى فرويد، هل كان إجماعا بضبابية فكرة السعادة وسذاجتها؟! بل وهميتها باعتبار الواقع التراجيدي للحياة وما يسودها من مآسي، فهل السعادة مجرد آلية تحايل تسعفنا على العيش، كلٌّ بطريقته لعل وعسى يحقق بعضا من فرح مسروق؟! في ظل هذا الإدراك كانت تلك الانتقادات المؤسَّسة لفكرة السعادة المزعومة. بينما اعتبر هوبز وماركس أن تحقيق الاكتفاء المادي والمعنوي كفيل بإحداث الرضا المنشود، بينما كانت الفلسفة القديمة أقل تشاؤما حينما أحلت المفهوم في إطار أوسع شمل التوافق مع المعطى الكوني وتحقيق التناغم الاجتماعي وجودة الصحة الجسدية والنفسية والعقلية، فكانت الرؤية أوسع وأشمل [1] ويبقى شعور الرضا محل تساؤل؛ هل هو فينا كامن ينتظر مناسبة التجلي أم هو نتاج علائقية غيرية؟ أم هو حالة من لا وعي البؤس وعدم الاهتمام؟ إذا لا حاجة للسؤال عن طبيعة الأشياء. نحن نحمل في ذواتنا ما يعكّر صفو عيشنا؛ الشك والكبرياء والرغبة التي أعوزتها التلبية، ولكن أيضا هناك جانب خارجي يسحق فينا المقاومة ويصيبنا في مقتل؛ موت الأحبة وفقد مصدر العيش إلخ من مصائب الحياة، وهي أحداث تعتمد – رغم فجاعتها – على مقدار استجابتنا لها، هذه التي تتوقف على حجم قوّتنا

[1] - Qu'est-ce qu'une vie réussie. P 337.

النفسية وتوازن جهتنا الداخلية. السعادة أليست شعورا مؤقتا زائلا ؟ فلمَ هذا التهالك عليها ؟ وهل يمكن أن تكون هناك سعادة من دون وعي وجودها ؟ حيث لا يتأتى ملء الشعور إلا بتقمّصه كاملا، أي أن يكون المرء سعيدا لأنه عرف أنه سعيد، وخلاصة القول: هل نحب الحياة التي نحياها ؟ متحرى هذا السؤال بسيكولوجيا وسوسيولوجيا ستكون إجابة مستوفية لبواعث طرحها. تُفهم الدواعي والمآلات جيدا إذا ما تم تذويتها هنا، الأمر الذي يعني أننا نطارد مفهوما متمنّعا إلا من ضريع التحوّل الشعوري المتفلّت زمنيا غير القابل للحصر، قرّره أرسطو قديما، ولا زال القول سائرا [1] ومن أرسطو إلى أبيقور امتدت رحلة التعريف والتصريف لوجوه حضور ذلك الشعور المُجلّى؛ لكن ليس هناك من رياح مواتية إن لم يعرف المرء وجهته ! إذ لا بد من تعيين سبيل محطته الأخيرة غاية محددة، أن تسعد هذا يعني أن تتعلم كيف تختار، متعك العليا، عملك ومهنتك التي تثير فيك حوافز الإبداع، اختيار نوعية الأصدقاء وتعيين القيم التي ستقود حياتك، وأن تضع الموانع دون الإغراءات ذات المطبات، مع ترتيب الأولويات، فهناك دلالة signification لما نفعل، لكن المبتغى هو التدليل signifiance وهو فائض الدلالة فيما تعنيه لنا الأشياء دون غيرنا، فلا يوجد معنى مشترك إلا من باب تفهّم دواعي الغيرية في اعتناق التعلق بشيء ما، ذلك أن المعنى الإيجابي (كحكم قيمة) الذي يتم إضفاؤه على حياة ما، هو محك التفاضل لتعيين الحالة المعنية بالتوصيف، الاستمتاع ودرجته عاملان فاعلان في إطار تلقّي المفهوم غير القابل للمقاسمة الغيرية من حيث كونه قناعة شخصية. لا تكفي اللذة المستديمة لتصنع الرضا المستمر، ولكن مطاردة المعنى

[1] - Du bonheur – un voyage philosophique -. Frédéric Lenoir. Fayard. Paris . 2013. p 17

«الشريف» أي الذي تسمح له أهليته لأن يداخل درجة «التسامي» هو غاية الشعور بتأدية واجب إنجاز ما وتكون فيه لذة في نفس الوقت. المتداول اجتماعيا من نعوت مثل «اللذة الرخيصة» ليس فقط لانحدار الفعل في سلم القيم، ولكن لأن اللذة بمعتراها المؤقت وعدم ديمومتها لا تسمح لها نزعتها الفقاعية أن تتأسس كهدف «سامي» من حيث انفضائها كحاجة تؤول إلى فراغ، فكأنها لم تكن.

هناك اجتهادات نوعية بطابع الاختلاف في مواصلة الحديث عن المفهوم، ولو بطابع المفارقة المستمرّة، لنتأمّل قول فولتير : "حدثت نفسي مئة مرة؛ أنني سأكون سعيدا لو كنت أبلها كجارتي، ومع ذلك لا أحبذ هذا النوع من السعادة» [1] ما دور وعي الشروط الوجودية التي تحياها الذات في استحسان وضعنا المعيشي ؟ ألم نقل سابقا أن وعي السعادة هو السعادة ؟ كيف يكون جهلنا وسخفنا وغفلتنا مدعاة سعادة نحياها؟ فذو الجهل يشقى في النعيم بعقله، وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم؛ تأسيس مفارقاتي أوحت به شاعرية تمتح من عمق حكمة التثاقف الخلّاق، وتجربة في مُعاركة المعرفة الشيّقة، ولا ينبئك مثل خبير، هنا النظرية مستجلبة من واقع، تجاور توقيع : «سعادة المعتوه»، كونه لا يعرف مطبّات التخييب، التفكير يُخرج المرء من بوتقة ذاتيته ليستثمر في المقارنات الغيرية والنماذج البعيدة التي تقدمها المعرفة (أركيولوجيا التاريخ هنا جد مكلفة) فالفلسفة تستهدف السعادة كمعطى متاح ولكنها ليست معيارا، لأن هدفها الحقيقة، وهذه دائما مدعاة للانتقاص والمثالب، مما يورث شقاء التصور وأن ليس في الإمكان أكثر مما كان، ذاك هو القضاء المبرم على حلم الوصول إلى المبتغى المستحيل. إرادة السعادة كإرادة المعرفة، تبتغي السعي

[1] - « Histoire d'un bon Bramin. Voltaire». Du bonheur. P 28.

إليها، والاستثمار فيها، تدفعنا إليها الجبلّة، ويحفزنا نحوها العقل، شديدة التماهي مع حافز الحياة، ولكن في خضم اللا وعي بنعمة الرضا هناك اللا وعي بالسعي نحوها.

وكل وجهة نحوها تحتّم التخلي عن الوجهات الموازية، ذلك أن زمكانية السعي ضيقة ولا تتيح سوى اتجاه واحد، أن يكون المرء حيث يريد يتطلب الصبر، والإصرار، والالتزام، وهذا يعني أن هناك ثمن يُدفع، فهل السعادة سلعة وبضاعة كبقية البضائع المادية، هي المتلبّسة بخيارات امتلاك تفرّعت بين ما هو مادي (المال على سبيل المثال) أو ما هو تجريدي (السلام الداخلي) وكلا الحالتين تتطلّب جهدا للوصول إليها والحصول عليها. إذن يمكننا استحداث سلم تثمين يقايض هذا بذاك، والاختيار دائما سيكون للقناعات والاحتياجات والعُقد التي تسكن البشر.

هناك مقاربات تمتهن الإنكار؛ لا توجد سعادة في هذا العالم، وذلك بمنطق الاستبدال: الحرية، العدالة، إلخ، أي تفضيل قيمة أخلاقية، أو قواعد سلوك تحقق المواءمة، أن حالة الرضا تكون نتيجة ترتبت عن منظومة قيم، هل كانت حياة إيمانويل كانط مجسّد هذا التوجه في استحداث تفاضلية جديدة تقلب المعتقد القديم الذي كان يرى أنّ البعد الإيتيقي في خدمة الشعور بالسعادة؟ كان رجلا منضبطا، فاضلا، شريفا، منظّما بدقة متناهية حد اعتباره ساعة متحرّكة، كان أعزبا مسخّرا للعلم والمعرفة، لم يخرج من بلدته قط، كان «واجبا» يتحرك على قدمين، وكان يرى أنه «واجبٌ» على المرء أن يكون سعيدا، لأنه حينئذ لن يتوان عن الالتزام «بالواجب». رغم إقراره أن السعادة

مجرد «مثل أعلى تخييلي»، الوصول إليه لا يتيسر إلا في العالم الآخر: «الجنّة» كما هو الأمر في الأديان جميعا.[1]

وقد تكون هناك آراء أخرى في مجال التنظير لجمالية الحياة في فنّية تحقق صدقية الذات مع نفسها ومع العالم، وقد رأى شوبنهاور الأمر كله كامنا في حساسيتنا الإنسانية في التقبّل أو الرفض، بينما السعادة قد ترحل بمجرد التأسف على سعادة أكبر وأوسع، إذن المسألة برمّتها تنحصر في الذهنية السائدة ذلك أن الذي نجح في تهيئة ذهنيته لواقعه يكون أولى بحصوله الرضا على حياته، وإذا كان توقّع المرض مرض في حد ذاته، فإن انتظار السعادة وعي بشقاء اللحظة أيضا، فالمرء بفكره، صعودا ونزولا، حضورا وغيابا، تثمينا أو انتقاصا، تلك هي العلاقة الطردية بين الفكرة والشعور، أيهما له الحاكمية في تقييم الوضع الراهن ووجهات التفسير لما هو قائم ؟ ذلك أن جذل هذا المسعى يكمن في عدم القدرة على الاستحواذ عليه كاملا، أي استحالة الوصول إلى منتهاه. فالأمر كله ليس إلينا وإنما جزء منه في يد الأغيار، والأقدار، وما في ذلك كله من عظيم الأسرار. فهل كانت الأنانية بتسخير المحيط وما يحتويه يوما مجلبة للرضا؟ وذلك بعدم الاهتمام بالتماهي مع الآخر، وهذا ما فندته السوسيولوجيا باعتبار هناء الانسان مرهونا بنوعية علائقيته الإنسانية، لذلك كان ذلك الهناء معديا، لأن المجموعة البشرية السائرة في ذات الاتجاه القيمي لا بد أن تتقاسم ثمرة ذلك التواشج والتعاون والتكافل، لكن في إطار اللا انسجماية l'hétérogénéité بين الاهتمامات الذاتية والوسط المحيط، هل يمكن للمرء أن يكون هانئا في خضم وضع مأساوي، أو معادي، أو مختلف سلبا أو إيجابا ؟ فحين نرى الفقر الشديد، والحزن، وهول المناظر لأناس مُثّل

[1] - Du bonheur. P 33.

بجثثهم، والمعاناة بكل أصنافها، وما يجترحه البشر من عذابات في حق بشر آخرين، لا بد أن نتأثر! فإن تمنّعنا، تكون النتيجة تبلّد الشعور، فلا نفقه للسعادة معنى أيضا، ذلك لأن رهافة الشعور لا تتجزّأ، هكذا خُلق الانساة وحدة واحدة. واقعية ما يحدث يحيلنا – أو ينبغي له – على واقعية أفق الانتظار المتمثل أن الحياة ديدنها : يوم نُساء، ويوم نُسر، وتلك أيام تُداوَل بين الناس، يقول شوبنهاور : "الحياة إذن تنوس، كبندول ساعة، من اليمين إلى اليسار، من المعاناة إلى السأم" [1] ولتلافي هذا المصير المحزن الحتمي في عرف الفكر العدمي التشاؤمي لا بد من تحقيق ثلاثة شروط : التأقلم، وعنفوان المعاودة، والتخطيط المسبق، وهذه كلها تندرج ضمن الجهود الفردية، أما ما يتجاوز القدرة، والتموقع في المكان الخطأ (اجتياح قوة قاهرة؛ حرب، إعصار، إلخ)، فتلك من اللا توافقات الكونية، وهذا ما يجعل الأمر بالغ الصعوبة في تحديد أطراف تشكّل الظاهرة.

هل يوفّر الدين بطمئنينته الماورائية وعبر طقوسيته المريحة الهناء المنشود؟ لعل الجواب متوفر لدى سبينوزا، العلامة الفارقة في تاريخ التفلسف الكوني، هو الذي سخّر له دولوز مصنّفين من أعماله، وقال عنه بيرغسون: كل فيلسوف إلا وله فلسفتان: الأولى له والثانية لسبينوزا، فلا يُغفل في مسألة كهذه غير قابلة للتقادم، فضلا عن كونه فيلسوفا قابلا للتحيين وإعادة القراءة على ضوء الإشكاليات المعاصرة. بدْءً نلاحظ تعفّفه واعتذاره عن الإرث وترفعه عن المادة، وتلك سمة دالة على حيثية احتفائيته بما يستحق واستغنائه عما دون ذلك، كتابه «الأخلاق» مصدر سعادة معرفية، فما هي محاور الارتقاء على

---

[1] - Le monde comme volonté et comme representation.Arthur Schopenhaur. 4. 57. Du bonheur. P 82

مستوى نبل المشاعر التي تصنع أريحية الرضا عنده؟ نجدها تترى كما يلي: الألوهية الراعية الخالقة الواهبة، وهي في مسماها السماوي تمنح الرزق والحظوظ بمشيئة قد لا يفقه حكمتَها البشر في إطار تجاذباتهم المصلحية ومحدودية رؤاهم، وكل ذلك من عوامل الراحة وحسن التقبل. ثانيا؛ الروح، شريكة الجسد، ومتوصّاه المحايث، وضميره المراقب، توفر لصاحبها الرضا وحب الخير، وهي معيار الاستجابة في إطار العلاقة مع الخالق. ثالثا: المشاعر والمرهفة منها خصوصا، تهذب سلوك الإنسان وتحفظ له إنسانيته. رابعا: خدمة الآخرين وما تستجلبه من هدوء نفسه والامتنان ونبل مسعى المساعدة والإعانة والتضامن. خامسا: الحرية وغبطتها، وطوبى لمن عاش في كنفها.[1] تلك هي وصفة سبينوزا الخاصة ولكنها قابلة للتعميم، ومن هنا تأتّت صلاحيتها بتخطي الحقب الزمنية. وهي معطى عملي أشبه بخارطة طريق تُخاض بمنطق مبادئ عليا، فضلا عن كونها التزاما فرديا خارج الإكراهات المجتمعية أو السياسية. في الأخير هل يمكن أن نتحدث عن سعادة من دون سبب؟ كنوع من الفكر العبثي لكن بوجهة إيجابية، منطق: «أنا سعيد وكفى»، يصلح لأن يكون منهج حياة، يعطّل الفكر التحليلي إلى حين ولكنه لا يلغيه لأنه قابع كخلفية تؤسس الرؤية من دون الحاجة إلى الشرح، والناس فيما يسعدون لهم مذاهب، ومنها: حرية عدم تقديم الأسباب. ذلك أن الأمر أيضا متوافق مع طبيعة الخلق، ألا نرى الطبيعة بكل زخمها القولي صامتةً؟ والصمت فضيلة.

---

[1] - Du bonheur. P 117.

3 - في يسر الطروحات (الطوباويات؟)

في ظل النقد الجذري كما نجده عند «إيفان إليش» الموجّه لعالم اليوم الذي استعبد الفرد، ودمر المجتمعات، وأفسد الحرث والنسل البيئي، إمكانية إقامة مجتمع أرْيَحي متعاون ممكن، يعيش فيه الفرد حياة اقتصادية ببعد الكفاية يأمن فيها العوز، وحرّة خالية من المنغّصات، وسعيدة، ذلك أن المجتمعات المصنّعة قد أصبحت آلة جهنّمية سحبت من الناس حرياتهم وقضت على تطلّعات إبداعاتهم، هذا التوصيف زمنه فوران وتمرّد القوى العاملة في سبيعنيات القرن الماضي بحثا عن حياة أفضل في رهان قوة عارم لمراجعة قوانين العمل، فكان «إليش» الوجه الثقافي البارز المعبّر عن المرحلة، فهل كان يمثل سعي الفلسفة لتغيير العالم ؟ إذ شكّل بؤرة نقاش من خلال تشكيل تحالف واسع من مثقفي العالم، وتتمثل نظريته أن المجتمع الذي يحقّق عتبة معيّنة من التطوّر، فإنّ أدوات الإنتاج والمؤسسات الراعية تصبح ضد إنتاجية، والمستشفى يصبح بؤرة وباء باعتباره نقطة لقاء لكل أنواع الأمراض، فضلا عن كونه مكانا لتكدّس الأجهزة الطبية والأدوية من غير داع، فتحوَّلَ المريض إلى زبون دائم [1] هنا نتلمّح التأثير الماركسي الكاسح في تمثل المادية التاريخية في مقتضاها الأخير أثناء المرحلة الشيوعية التي تزول فيها المؤسسات، المآل الذي أحلها موقعا طوباويا في العرف الفلسفي، في حين يمنحها «إليش» صيغة عملية تتماهى معها ولكن لا تطابقها.

الركن الثاني لنظريته عدم صلاحية التعليم والدعوة إلى مجتمع من دون مدارس، هذه التي أضحت «احتكارا هائلا» يمارس تسطيح الفكر وتنميط

[1] - Némésis médicale. L’expropriation de la santé.Ivan Illich. Ed AK. 1975. P 21. 22.

العقول بتعيين حازم لنوعية المعارف التي يتوجب تقديمها، لإقحام فرد مبرمج في مجتمع مفبرك على المقاس، مع إقصاء أية إمكانية للتثقيف أو التعلم الذاتي خارج مجال الرقابة، مع استبعاد كل أنواع التعلم المغايرة، فدعا إلى التعليم الحر لينشأ الفرد في إطار التمايز الخلّاق [1] هذا فضلا عن أنّ أدوات التمدرس غالية الثمن ولا تؤدي دورها التثقيفي، وذات النقد يوجهه لوسائل النقل التي تستعمل الطاقة غير النظيفة فتلوث وتُهلك، وكذلك التحول نحو التصنيع الغذائي الذي جعل الطعام ساما او شبه سام بسبب المواد الحافظة وآليات التخزين، كذلك الأمر مع وسائل الاتصالات التي حالت دون اللقاء الإنساني الحميم بين البشر في تواصلهم الطبيعي، نتلمح بالطبع التماهي مع نظرية فوكو في عدم الثقة بالمؤسسات وأنها أوجِدت فقط للهيمنة والتحكم والتوجيه وضبط نبرة حركة الجماهير بهدف التدجين المستمر.

كل التمظهرات المجتمعية والاقتصادية سابقة الذكر من شأنها تحطيم المجتمع الإنساني وتسحب إمكانية التحكم الذاتي عند الأفراد، لذا كان البديل هو «التعايش الودي السليم» صيغة تحريرية للمجتمعات تمنحها مفتاح مصيرها على أية صيغة نظامية كانت، تقرير مصير الذات هو قدرتها على الاختيار من دون مضايقة الشركات متعددة الجنسيات المتحكمة في القوت وكيفية الاستهلاك ورهن الناس بالديون، معيار التحرر ألا تكون هناك مؤسسة تمارس الإكراه مهما كان نوعه وزمنه، وللوصول إلى النموذج المنشود ينبغي التحكم في النمو الديمغرافي، والحد من السلطات الطاغية، العائق الأساس لإنشاء مجتمع متوازن يحترم بدوره توازنات البيئة المحيطة، إذ يُعد «إليش» مجترح مصطلح «التنمية المستدامة»، حيث أن الخلل بين النمو الديمغرافي

[1] - une société sans école. Ivan Iliich. Trd G. Durand. 1971. P 7.

ومحدودية الفرص الاقتصادية يصنع التخلف والفقر والحروب، فهو متحمس لخوض فن الحياة بناءً على معطيات تكسر حاجز الحيرة وتفتح أبواب المستقبل.

عرفت أفكار «إليش» إهمالا مطّردا، ولكن الأزمة الطاقوية العالمية، والتفاوت بين عالمين؛ متقدم ومتخلف، اتسع أكثر، مع أزمة المناخ، هذه الظروف كلها أعادت الألق لأفكاره بحكم الاستعادة التحليلية لطروحات معاصرة فكأنه ينظِّر لها اليوم.

لكن هل يمثّل إليش تطرّفا ما يصرف العاقلين عن الاستماع إليه، أم أن الفكر بحكم وظيفته التنبئية ينبغي له الذهاب إلى الأقاصي في الافتراضات المستحيلة؟ حيث أنّ الكثير من أفكاره أصيلة الوجهة لأنه مثل فوكو يضع المؤسسات محل المحاكمة، هو الذي أدان الكنيسة التي تحولت إلى عبادة نفسها عوض المساعدة في سعادة الناس من خلال أريحية تعاليم التسامح، فالأموال التي تُجمع لها أحيانا من قِبَل من هم في أمس الحاجة إليها يظهرها مؤسسة غنية تقتات من مال الأغنياء والفقراء، فترهّلت ببناءاتها الفخمة المزخرفة التي أضحت غاية نفسها، وهذا تقدم في فهم الفارق بين ذات الوسيلة ووظيفتها، هذا الوعي هو الذي جعله يقدم نظرية نقدية متعددة الأبعاد لمجمل التطور الصناعي المعاصر، وقد خلق قاموسية في ذلك كانت بمثابة ثورة في جِدّة توصيف الظاهرة، وكان الغرض خلق الشروط الحياتية التي من شأنها تحقيق فعلي لمبدأ التعايش بين الشعوب والأعراق، خاصيته الأولى عدم التنافس على الموارد حرصا على وئام كلي، وذلك بتسخير حداثة الوسائل في خدمة الاندماج الاجتماعي لكن خارج معترك السياسة وإرادة الحكومات المنحازة بطبيعة تكوينها، فإذا كان التقشف آلية إنفاق، فإنّه سيحدث بالضرورة فائضا في رأس

المال. ولمحاربة الاحتكار يوظف «إليش» مصطلح «الاحتكار المطلق» حيث يقترح تسييد مُنتج معين عوض «العلامة المسجّلة»، كاستجابة للحاجة الجماعية في الاستعمال وليس إقناع الناس بما لا يحتاجونه من خلال الإشهار، خاصة أن الأمر يتم بنوع من الإلحاحية شبه الإجبارية على اقتناء غير مجدي، فهل شيّد «إليش» نظريته على أنقاض أزمة مستعصية؟ وهل مثّل فكره حلا أم أنه مجرّد حالم بالتغيير الممنهج الذي وسيلته الأفكار، بينما المطلوب هي كُتَل ضغط هائلة تحوّل الفكرة إلى قانون، وواقع من التعاملات البينية التي تكون غايتها مصلحة الجماعة البشرية التي يرتكز فيها النشاط الاقتصادي والصناعي ذاك. البديل اللا واقعي هو ترويج يوتوبيا تعوض النظام الحالي كنوع من الانتشار المثاقفاتي للتبشير بتغيير النظام الرأسمالي وتحوير ركائزه من دون الحرص على إلغائه. والغرض تحديد القيم الجوهرية وتشييد نظرية في العدالة الإنسانية. إنّ النظام المعاصر في تسيير شؤون الناس يوحي بأن آليات المقاومة لدى الفرد والأقليات والأصوات الفكرية العالية موجودة وفاعلة، لكن في حقيقة الأمر أن الجماعات الضاغطة هي التي لها الكلمة الفصل بفضل توظيف الأموال والتحكم في أبواق الإعلام وغيرها من آليات الرقابة وكتم الأنفاس. لذا تنبغي إعادة النظر في كلمة «عمل» التي أضحت مرادفة للاستعباد رغم وجود نقابات وحركات احتجاج كالإضرابات، فالعمل باعتباره جهدا استكفائيا إبداعيا يجب أن يتحوّل إلى مبادرة بملء الإرادة ووسيلة تقرير مصير شخصي وجماعي. أفكار أخرى تخدم هذا الهدف النبيل لأن الأمر سيؤدي إلى توازنات في شتى المجالات أقلّها التصالح بين الإرادات بين من يملك المال، ومن يملك الأفكار ومن يملك الجهد، ويعيّن «إليش» صيغ التجاوز منها الطعن في حصانة العلم وقدرته على حل جميع المشكلات الإنسانية المطروحة، حيث تحوّل الأمر إلى تعبّد حقيقي في

سماوات حلوله المقترحة من طرف الخبراء (آلهة هذا الزمان) وجهة تُنْكِر على الإنسان قدرته الابتكارية والتخييلية وتجرّده من حرية المقترح، فليس للعلم وحده احتكار المعايير والقيم وتحديد الحاجيات بالأرقام، وهذا يحوج إلى إعادة النظر في اللغة والمصطلحات السائدة في عالم اليوم المعتمد خصوصا على قاموسية تمتح مباشرة من الوسط الاستهلاكي، قاموسية مختلفة ومبشرة بعوالم أخرى منها الاكتفاء والقناعة والترشيد والاقتناء البصير وليس الأعمى والزهد والاستغناء والاستبدال .. إلخ. وهذا يستدعي بدوره التجاوز نحو تسطير قوانين لا تتجاوب مع إيديولوجيا الاستهلاك المرضي الذي يبتغي التسليع والتخزين أكثر من التوزيع العادل بين ذوي القدرة ومن حُرِموا منها [1] إن التخييل الممنهج في الفلسفة المعاصرة حاجة ملحّة لإطلاق عنان الفكر المبتكر الذي يستطيع التغيير خارج التوقع، «إليش» كان سببا في مراجعة الأنظمة التربوية في العالم وإدخال مدى من الحريات والحد النسبي من التعليمات الفوقية بجبروت السلطة المتحكمة، وهذا مثّل سعادة نسبية لعشاق الحرية التربوية والفكرية والثقافية، كما استفاد الكثير من المتبرّمين من النظام الصناعي من أفكاره وروّجوها مما أثار نقاشا مثمرا في الأوساط المثقفة التي تبتغي إغناء الحقل الفكري الاقتصادي. خاصة حول مشاكل العولمة والتفاوت بين الشمال (السعيد) والجنوب (المنكوب) ولعلّ عصارة ما قدمه «إليش» لقرائه وعامة المهتمين هو ذلك الشك في الأديان الجديدة كالمدرسة والمستشفى وغيرهما، لكن ما يؤخذ عليه أن حلوله لم تخرج عن المركزية الأوروبية والأمريكية فيما يُنعت بالعالم المتقدم، لأن هناك مجتمعات فقيرة ومتخلفة اليوم تجد ما انتقده غاية المنى فهي لم تصل إلى إنتاج الحد الأدنى من السلع وليس لها ذلك النسيج

[1] - La convivialité. Ivan Illich. Seuil. Paris. 1973.p 37. 57.74. 146

الصناعي وتوابعه من المنجزات التكنولوجية التي تمنحها رفاهية النقد والتصويب، من هنا تكون ثورية «إليش» مقتصرة على مشاكل التخمة الغربية وليست حلولا لمشاكل العالم برمّته أو المجتمعات الصاعدة أو الدول التي تعاني في إفريقيا وآسيا. هذه التي يُفترض فيها تفلّتا من نظام ينتقده ويعتبرها متعايشة، هي في الحقيقة أحوج إلى ذلك النظام فضلا عما يسودها من حروب وصراعات وأنانيات وفقر مدقع. فهل كان «إليش» عالما أم حالما يُنظّر وكأنه يتمنى، حيث صور لنا الهانئ الذي استوفى حاجاته شقيا يحتاج محيطه الصناعي إلى إصلاح أما الفقير المعدم فيعيش سعيدا وهذا من تمام الطوباوية المشخصنة الصادرة عن فرد لا يمكنه الإلمام بكل حيثيات هذا العالم المعقّد. تعقيد لا يغير منه شيئا الشعور بواجب التغيير لأن البنية البسيكولوجية الرافضة لا تغني عن الحقائق السوسيولوجية والاقتصادية شيئا، ورغم أنه لم ينكر دور التكنولوجيا إلا أنه انتقد ارتصافها الصناعي أكثر من التركيز على دورها المتقدم في تجاوز المعوقات البيروقراطية التي تواجه العلاقات الاقتصادية والإدارية، وأمام الهدم المؤسساتي الذي يقترحه في التمدرس والعلاج لم يوضح البدائل التي لن تكون سوى مؤسسات بدورها لأن الخلية الناظمة لا بد أن تتهيكل، إذن حتى في التأسيس اليوتوبي للنظريات لا بد من صلة مع الواقع ليكون هناك الحد الأدنى من الإقناع [1]

[1] - Ivan Illich. Essai de synthèse. Yao Assogba. Critères (revue). N26. 1979. P 217- 235. CScS. Ed n 2013.

4 - المواساة:

بما أن الحياة مجموعة فجائع، تكون الفلسفة بمثابة عزاء السالين، وتأمّل معاني الفقد لدى المتذمّرين من الانفعالية الإنسانية غير القابلة للرد، فما أكثر العواهن التي يقف المرء أمامها عاجزا أولاها مصيبة الموت، فاستمرارية حب الحياة تتعهّدها قاموسية فلسفية معدّة مسبقا لمثل هذه المواقف، عقلنة الهياج الفجائعي يحتاج إلى مخاطبات ذات خصوصية في تحويل الانتباه ومنح معنى للحدث وتوسيع رؤية العالم، وأنّ المهمة الرسالية للإنسان لا تنتهي هنا، هذا يمنح تقاسم الفجيعة ولو بأفعال الكلام، فالفلسفة تتيح المواجهة الجماعية وشحذ همة الصد، الرصيد الوظيفي هنا من مسبوق القول التالد الذي عركته المحن، فالقول الفلسفي ليس مجانيا بالمطلق، الفرد ضعيف أمام المحنة، لكنه يقوى بسند المحيط، فهل تغيّرت أخيرا مهمة الفلسفة على هذا الصعيد ؟ تتساءل «هالبيرن» عن هذا التحوّل، البسيكولوجيا والدين لهما قصب السبق الآن، ولكن الفلسفة تعين على فهم ما يجري على سبيل التخمين الممنهج في استياق حكمة الحدوث على أي وجه كان، لكن متى كانت المواساة مفهوما فلسفيا، وهي بالأساس وظيفة اجتماعية يتأتى للسوسيولوجيا توصيفها واستظهار وظائفها (طقوس المآتم، التعزية، مثلا)؟ لكن الفلسفة ليس لها أن تغفل عن مآسي العالم وتمتنع عن منحها العلاج، الفلسفة بمنطق التخلي تكون قد تحلت بنقد فكر المواساة عندما تتناول حفرية القلق الذاتي لدى فوكو، فالمواساة تخضع لتشفير وإعادة تشفير غيري متباين، يمتح من متن اللغة «صيغا» توأمية لأشكال طقوسية تمارسها الجماعة البشرية وفق قواعد معيّنة (التشارك في اللباس الأسود، تعابير الوجه العاكسة لألم وحدة الوجود، التربيت على الأيدي، العناق، قاموسية جسدية

تؤدى باعتبارها خطابا مواساتيا) هذه الصيغ غنية المعمار الدلالي وكلها تمارس الإعلاء القيمي، ذلك أن التأشير التأملي للمصائر يبتغي التعميم بحتمية النهايات، كما أنّ التركيز على ماضوية الحدث أو إعدام ذاكرة الحدث، وجهان لعملة واحدة، والغرض فعل النسيان، تغييب الحيثيات الشاحنة لطاقة الاستحضار، الانخراط الجماعي في تذويت الحدث وتبنّي رد فعل متطابق، الفلسفة اليوم تهتم بالوضعيات الاكتئابية وهي ما يمكن اعتبارها « الحالات أو الوضعيات اللا مواساتية» بينما تُعد جلسات «التحليل النفسي» الفرويدي جلسات مواساتية بامتياز (بمبدأ حضور الآخر المصغي والمعلِّق والمربّت بحذو الكلمات)، ولعلّ المجتمعات تختلف اختلافا جوهريا في ممارسة المواساة، في حين تستبدل الدولة دور الجماعات الصغيرة (العائلة، القبيلة، الجيران، الأصدقاء) بفِرَقِها في الطب العقلي والأطباء النفسانيين ولو بخلفية وعي يوفّرها الفكر الفلسفي، إلا أن المجتمعات الشرقية لا زال المجتمع المصغر هو الذي يضطلع بقيم المواساة (الحضور اللافت للأقارب والجيران، تقديم المساعدات المعنوية والمادية إلخ) من دون خلفية فلسفية بل فقط صدورا عن قيم دينية جعلت أجرا أخرويا لمن يمارس هذه القيم. فكي يُفسّر حضور الثقافة الفلسفية هنا وغيابها هناك؟ هل يكفي القول بغياب فاعلية الثقافة العالمة (والفلسفة جزء منها) أم أن المواساة في حد ذاتها فعل مُقحم على الفلسفة لا يتأتى له أن يكون جزءً منها إلا على سبيل التفريع المفاهيمي ومحاولة تفعيله.

دولوز في تصديه لقراءة كلوسووسكي فصل القول في مسائل المواساة من خلال مخرجات سردية وفنية ولكن بمآلات تفسيرية فلسفية، إذ تطرق الفلسفة للحالات غير القابلة للمواساة هو تفلسف في عمق المواساة باعتبار نفي النفي إثبات. إذن مدارسة المواساة ليس لها هدف تأريخي لاهتمام الفلسفة

بهذا الموضوع، بل هي محاولة لفهم عالم اليوم بحداثته المشجعة للفردية والقاتلة لروح التضامن والتكافل، لكن لماذا تبدو المواساة مشكلة وجودية تستوجب تدخل الفلسفة بينما لا تُعد كذلك في المجتمعات ذات المنسوب التديني المرتفع؟ ألأنها تمارَس هنا ولا تمارَس هناك؟ فكرة التطور والخدمات التي يمنحها التقدم الحضاري والمنجز عالي الجودة في البنى التحتية ذات الصبغة العلاجية يمكن عدها نوعا من المواساة على مستوى انتظام الحياة بهذا القدْر من التكفّل، لكن هل يُغني هذا عن الجانب العلائقي الحميم بين الأفراد باعتبار الإشكال يُطرح على مستوى الحرمان الوجداني؟ وهل يُعد النظام السياسي الديمقراطي المبني على التمثيل النيابي المبني على أساس الانتخاب الحر والمباشر نوعا من المواساة؟ باعتبار نظام الحكم شديد الارتباط بالهموم الشعبية التي انحدر منها نوابه، وبالتالي التكفل بمساوئ الزمان من قِبل أجهزة معينة عبر تسخير سياسي هو نوع من المواساة، لكن هل من المعقول عدّ التواصل مع حالات العزلة نوعا من المواساة بحكم اكتئابيتها الأمر الذي يتخلق جوا نفسيا معديا يقدّر ألم الغير من خلال التماثل مع ألم الذات؟ هذا هو التفلسف على سبيل التفريع التوصيفي لأفق كان دائما خارج مجال الخدمة على مستوى معقولية التناول. وهكذا نشهد لدى «هالبيرن» اعتبار الفلسفة الاجتماعية تتداخل مع التحليل السياسي، في إطار مستنتج فلسفي ما لحالة تنضح بمعطيات نفسية، وتباريح جسدية، حينما يتم التطرق إلى مواضيع مثل المصالحة في جنوب افريقيا ورواندا [1]باعتبار الفعل كيفية مواساتية من خلال مواجهة المعتدي مع المعتدى عليه الأمر الذي يفضي إلى تسامح يُسكن الذات المتطلعة إلى الانتقام. قد تنازع السوسيولوجيا الفلسفة

[1] - Le Temps de la consolation. Michaël Fœssel. Seuil. Paris .2015. p 260.

المسألة هنا باعتبار الظاهرة قابلة للمسح الميداني، ذلك أن الفرد الذي لم يستفد من فعل المواساة قد يصبح خطرا - باعتبار عنفه المحتمَل - على الأمن العام.

فالتساؤل العيني بين المعتدي والمعتدى عليه، قطبا العملية التصالحية، تنبجس منه حيرة وجودية: لماذا أنا ؟ لماذا هو هناك؟ لماذا لم نتبادل المواقع؟ لماذا أراد الشر بي؟ (محاولة فهم وجود الشر في العالم) أو فلسفة التخلق الوجودي (لماذا أوجد العالم على هذا الشكل المأساوي؟) وهكذا تنخرط الفلسفة والسوسيولوجيا والتحليل النفسي في سياسة تواشجية للحضور المتعدّد من ذات الظاهرة. فهل هناك مكان للمواساة في ظل مجتمعات حداثية مصنّعة؟ إذ بفقد توافقية العيش في مجتمع متضامن وطغيان الفردية والتخلي شيئا فشيئا عن العائلة يضحى فكر المواساة ضروريا كتأمل في مآلات هذا الوضع الجاف بين البشر، لهذا يصبح التركيز على اللا مواساة كظاهرة اجتماعية مهمّا للغاية، إذ يكشف الجانب العلائقي المهلهل والذي من شأنه التأثير على الصحة النفسية للفرد، ذلك أن المواساة فعل استعادة للتوازن الذاتي عبر تكفّل غيري حميم.

كل كتاب في الفلسفة إذا ما فتحته يمنحك طمئنينة! هل هذه مبالغة أم أنّ المعرفة بالفعل لها سلطة مواساتية عبر تحويل الذهن نحو أفق ماتع، يسلّي بفائدة غذاء روحي يفلسف ظاهرة الحزن ويمنحها سمْتها الطبيعي الأمر الذي يورث التقبّل. فردية الألم حيثية لا تزيلها كونية الرؤية العامة، لكن ما هي المواساة الفلسفية؟ إذ ما تمنّع تذكّره، أو معاودة إحساسه ولا معرفته أسوء عادة من معايشته وتلقي علاجه بتهيئته كي يتبخر ولا يسكن الذات، ولأنه وجع ينقضي، يقتضي منا الكلمات التي تقنع صاحبه أنه عرَض وليس ديمومة، وأنه

أصاب الكثير من الناس فتجاوزوه، هل تسعف السردية مقامات الحجاج الفلسفي في المواساة، ذلك أن المصيبة إذا عمّت خفت، وأنها من عزم الأمور، مدخل المواساة فكرة العوض بالحضور الغيري والتكفل بالحاجيات الأولية فضلا عن كرم في إبداء التعاطف الإنساني كتحقق فاعل للوظيفة الاجتماعية للإنسان، فالمواساة هي مجاراة وضعية مؤلمة ظرفية ينبغي أن تكون أمام جبهة مواجهة جماعية، تنهي وظيفتها بزوال الألم ورداء التمزق الداخلي الذي هز الذات وأقض مضجعها. إن الألم وخز عصبي ولكنه تصور ذهني في الأصل، والفلسفة مجال التصورات التي تكون ردءًا لنا في مواجهة المخاوف والمآسي معا بأن نُحِلّها محلها حين نعرف حيثيات تموقعنا من هذا العالم، فنعي ضعفنا ولكن أيضا نعي قدرتنا اللا متناهية على المقاومة.

الفصل السادس:
فلسفة البيئة «الخضراء» والتعامل مع الكائنات الحية

لاعب جديد ومُهِم أعلن دخوله إلى معترك الفكر والممارسة السياسية معا وهو الإيكولوجيا أو الدفاع عن الطبيعة، والتي عادة ما تتخذ صبغة نضالية سلوكا وعلى مستوى الوعي، وقد انتشرت بقوة أدبيات تتعلّق بمتطلّبات البيئة الصحّية، أصوات كثيرة ترتفع اليوم وتقدم طروحات تتسم بالاعتدال والواقعية حتى وإن لم يتقاسمها – كقناعة متنامية - الكثير من الناس ومنها الإيكولوجية العميقة كما ينادي بها «أرن نايس»، حين يدعو إلى وعي القيمة الجوهرية للكائن الحي، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى تغيير الناس في طرائق حياتهم بغية احترام أكبر للوسط الطبيعي، هذا الفيلسوف العاشق لتسلق الجبال، المتوحّد بالطبيعة في جبال النرويج، هذا الانخراط في معاشرة صمت الطبيعة خلق لديه رؤية حياتية تمتح من هذا النموذج المعيشي الخاص جدا، فكأنما استمع إلى شكوى الطبيعة من تخريب البشر، هشاشة البيئة أمام تلويث التصنيع المتسارع جعله يثير المخاوف حول سلامة البيت البشري الذي يتعرض للتدمير البطيء لكنه فاعل، وقد ميّز «نايس» بين موقفين إكولوجييْن؛ أوّلهما «الإيكولوجية السطحية»، التي تعني اتخاذ احتياطات لاحترام الحد الأدنى من متطلبات حماية البيئة دون الوقوف موقفا حازما من توسع التصنيع خاصة على مستوى المناطق العذراء، وثانيهما؛ «الإيكولوجية العميقة»، التي تعتبر كل الكائنات أمما أمثالنا، والتي تعيد النظر في الأسس التي ترتكز عليها

المجتمعات في أسلوب عيشها، مما يحتم احترام التنوع البيولوجي كي لا تنقرض كائنات كانت تعمّر العالم الطبيعي، أساس المغايرة التحوّل في السياسة الاقتصادية واعتماد مثبّطات النمو في كل شيء بما فيها الديموغرافي، إذ في ظل هذا التزايد الرهيب ستتأثر الكائنات الحية بما فيها الإنسان. التصنيع إذن والتلوّث المنجر عنه هو العدو الأول لحياة إنسانية يطبعها التآلف والهناء، وهذه فلسفة عُدَّت طوباوية لا تنسجم مع وتيرة المجتمعات الحالية، بل واعتُبرت انطوائية نابذة للوجود البشري [1] لكن ليس من الغريب أن تصدر هذه الوجهة الفلسفية عن نرويجي، حيث حققت البلدان الإسكندنافية قدرا من الاستقرار الاقتصادي والأريحية المجتمعية أن أصبحت البيئة أكبر همّها، فإذا كانت الفلسفة رفاهية، فإنّ وجهة «نايس» هي رفاهية الرفاهية، ذلك أن البشرية تعاني اليوم العوز والحروب وما لا يُحصى من المشاكل الاقتصادية التي تجعلها لا تلتفت إلى هذا الهذر الفكري، لكن من جهة أخرى، حتى ولو لم نعُد هذه الفلسفة واقعية، لكنها آلية خطابية لرفع نسبة الوعي البيئي، لأن هناك تلوثا اليوم يهدد صلاحية الكوكب في العيش، فضلا عن التغير المناخي بسبب التلوث الذي أدى إلى جفاف في جغرافيات معينة، وعواصف في آخرى، وهذا يعني أنها فلسفة صعبة التطبيق اليوم ولكنها أكثر من ضرورة إذا ما تأمّلنا رهانات ما يجري اليوم، إذن لنقُل أن الإنسان يعلن – برفضه لهذه الفلسفة – تخلّفه وعدم قدرته على رعاية الأرض، والغريب أن الإنسان هو أول ضحايا هذا الخلل في التوازن البيئي، فضلا على أن هذا التطور سيكون مشوّها إذا كان هناك اختلال إيكولوجي، على كل المستويات التعليمية والمعرفية والصحية وعلى مستوى سعادة الإنسان بشكل عام. التحقيق السياسي لإقامة الجمهورية

[1] - La philosophie un art De Vivre. P 201.

الإيكولوجية الفاضلة هذه على الأرض ينبغي أن يكون سلميا ديموقراطيا على طريقة أحزاب الخُضر في أوروبا. أو على طريقة غاندي في «السلم الإيجابي» أو عبر طريقة المقاطعة للشركات الملوثة للبيئة والسياسات التي تخلت عن رأب صدع المناخ.

1 - مقترحات إيكولوجية:

لا يقترح «نايس» نموذجا تنمويا محدّدا، لأنه يريد أن يُفرد مساحة للتعدد الرؤيوي في الكيفيات المقترحة، ويقترح الاستماع إلى الشعوب الأصلية التي تعيش على السليقة الأولى في الاجتماع البشري (سكان الأمازون وأوستراليا المهمشون الآن) فهل هم أكثر ذكاء في طريقة التعامل مع الطبيعة وينبغي التعلم منهم؟ ماذا يفعل إنسان اليوم حتى يمتنع عن التدمير البيئي الذي يكون أحيانا ممنهجا؟ الأساس الفكري لهذا المنطلق التجريدي في التخطيط لحياة قادمة هو عدم العيش على حساب الحيوانات والطبيعة، بل برفقتهم والتوافق مع متطلبات وضعياتهم، إذن نحن أمام رصيد رؤيوي معيشي متقدم، أمام البشرية وقت طويل لتبلغه، فهي فلسفة قيم، ونموذج معيشي، وحكمة التوافق مع عذرية الخلق؛ الطبيعة.

هالبيرن ترى أن إيكولوجية «نايس» مستوحاة من إيتيقية سبينوزا، ونعود لنسأل سؤالنا السرمدي: إلى أية وجهة ينتمي «نايس»؟ هل هو فيلسوف، أم سوسيولوجي، أم ممارس للتحليل النفسي؟ لعلّ تسلقه للجبال أوحى له بعلو كعب الفلسفة في قدرتها على التغيير، متجاهلا العبء الثقيل الذي تجرّه البشرية وراءها.

هذا الثقل هو الذي انتبه إليه «بيتر سينغر» لدى تأمله التفاوت المروع بين الدول في التنمية، المجاعات في العالم حرّكت وجدانه بقوة واشتغل فكره في التأسيس لمقاربة تخفف من ألم الناس [1] لا يفرط في التعاطف المُكْلِف، ولكنه يتحدث عن نوع مجاني؛ «تساعد الآخر دون أن تخسر كثيرا»، وهذا في إمكان الكثير من الدول فعله خاصة تلك التي تعيش تخمة إنتاجية في ظل حاجة مروّعة لأناس آخرين، ذلك أن الفعل يوازن بين الاقتصادات حد تمكين الضعيف من النهوض والدخول في إثراء المنظومة الاقتصادية العالمية، أو ينجو من درجة الانسحاق الكلي، فالنهوض النسبي يمكّن من استحداث منظومة تعليمية قادرة على رفع جزئي للتحدي النهضوي، هذا دون نسيان المسؤولية الأخلاقية لكون الدول الضعيفة تتأثر بالتلوث العالمي دون الاستفادة من أسبابه وهي التصنيع والتحديث في جميع المجالات، هذا التضامن العالمي سيكون فريدا من نوعه، لأنه يقلّل من الحروب ويثير شعورا قويا بالمصير المشترك، إنقاذ طفل من الغرق في حادث ماثل أمام عيوننا يشبه تماما – من حيث نبل المسعى – انقاذ ملايين الأطفال من الجوع والعوز، لكن الذي ينقص البشرية هو ذلك التواصل بمنطق الحضور، فالأصقاع تبدو بعيدة في ظل انطواء إعلامي وسياسي واقتصادي وفكري على الذات الجماعية في الوطن الواحد، تلك عقدة حضارية ينبغي حلّها، فضلا عن التبذير غير المعقلن في البلدان الغنية، هذا الفعل ينعته سينغر بمصطلح «الإيثار الفاعل»، والذي يحدّد بدقة قدرة البذل من جهة، والحاجة ومواصفاتها من جهة ثانية، وطريقة إدارة شبكة «العطاء» هذه على مستوى الكوكب من جهة ثالثة التي ينبغي أن

[1]- The Most Good You Can Do. Peter Singer. Yale University Press. 2015. P 42. 54.

تكون متمنّعة عن التغريض والأدلجة والمفاضلة والمن السياسي والتجنيد القومي والاستحواذ إلخ من مطبّات الانتقاص الإنساني في التعامل.

هل نحن بصدد انبثاق علم جديد يكون مزيجا بين السوسيولوجيا الإحصائية والاقتصاد السياسي؟ ربما، ولكن الأكيد أننا بصدد تسجيل نوع من التوعية – الفلسفية هذه المرة – التي بدأت في الانتشار كبديل عن مآسي العالم الذي يُدار بطرق صراعية أنانية، تكتمل الرؤية «الرأفية هذه» بالدعوة إلى «النباتية العامة» باعتبار استهلاك التغذية الحيوانية تلحق الأذى والضرر بالحيوان (ذبحه وسلخه وسجنه في المزارع وسوء معاملته في حلّه وترحاله)، ومن جهة أخرى، لا يضر ذلك بالصحة العامة، بل على العكس، سيتم القضاء على أمراض لا تُحصى جراء هذا الالتزام، وانضمّت جمعيات حماية الحيوان إلى هذا النداء الأمر الذي جعله مشروعية سلوكية تتوسع باستمرار، الغرض هنا ليس مجرد معمار نظري من فلسفة تراوح ذاتها ليس لها من سبيل في التحقّق العملي، بل المرمى هو استحداث جِدة سلوكية تُنتهَج كوجهة حياة. تصل إلى تمثّلاتها الذهنية من خلال خطاب يعتمد الحجاج السليم والتعبير القويم والتحاليل الدقيقة بأمثلة دالة، وهذا الذي صنع لها رواجا خاصا اقتصر على الدول الغربية تحديدا. ولأنّ «هالبيرن» تنتمي إلى منظومة التفلسف الغربي، هي لا تقدم نقدا ولو إجرائيا لهذه الفلسفة المفرطة في التفاؤل والحنان حتى على الحيوان، ذلك أنّ الصيغة «النباتية» في الغذاء لا يوافق عليه بشر اليوم إذ رغم الاستهلاك الحيواني هناك أزمة غذاء، إذن فلسفة الاكتفاء هذه غير قابلة للتحقيق سوى في رقعة محدودة في العالم، هذا جانب واقعي، أما الجانب القيمي فإنّ الكثير من الأديان والعادات والتقاليد تشجع استهلاك الغذاء الحيواني (النحر عند المسلمين باعتباره شعيرة دينية) وعادات وتقاليد

جمة تتعامل بقداسة مع قتل الحيوان وأكله، وإذ يصبح تفكيك هذه المنظومة القيمية مجالا نقديا، ندرك الطوباوية الجزئية لهذه الفلسفة، هذا دون إغفال نصيب التغذية الحيوانية في الاقتصاد العالمي تصديرا واستيرادا، مما يثبت أن الواقع في تلافيف تفاصيله أكبر من أن تسعفه فلسفة ما بالتفسير أو التأويل أو التوجيه أو أن ترسم خارطة طريقه. هذه الاختلالات كلها تنبئ عن هشاشة وضعف الإنسان في مواجهة واقعه، وهذا الذي يمنح مشروعية طرح فلسفات تغالب ذلك الضعف وتتحكم في تلك الهشاشة، ولكي تُحمى البيئة بشكل فاعل، لا بد من مباحثة الأمر في إطار علاقته بالسياسة، هذه التي تهتم بعالم الناس وأحوال معيشتهم في إطار الهم الاقتصادي أولا، لكن المقاربة تحتاج إلى وعي متزايد بمتطلبات المحيط الاقتصادي هذا، والعلاقة مع السياسة تستدعي مناقشة الإطار الديمقراطي الذي يتيح رفع الصوت البيئي ليكون ضمن التحرّزات التنموية، فلا ينبغي لسلطة ما أن تتجاهل الأساس الذي ترتكز عليه ظروف الحياة، في إطار العلاقة العضوية مع الأرض بمنابعها وإمكانياتها القابلة للنضوب أو سوء التسيير، ومع العالم الحي بشكل عام. إن عالم الطبيعة ذكي عن جبلّة لا يحتاج كثيرا إلى الإنسان الذي حسْبُه أن يحترم هذه الطبيعة ولا يفسدها، هذا الامتناع عن الإفساد لا بد له من سياسة رشيدة توفر الحماية المطلوبة. الطبيعة ملك الأجيال، من هنا لا يكون تملّكها إلا ظرفيا الأمر الذي يحتّم نقلها إلى أجيال قادمة من دون انحرافات كبرى تنال من سلامتها، حيث تتم الدعوة الآن إلى المواطَنة الإيكولوجية، التي تغدو ممكنة التطبيق في بعض البلدان ومستحيلة في بلدان أخرى خاصة تلك الفقيرة التي تفتقر للنظام والانضباط والإمكانيات البديلة بحكم الضائقة الاقتصادية، فما هي العلاقة غير الواضحة بين الإيكولوجية الخالصة واليوتوبيا ؟ إذ هناك مناطق جغرافية

خاصة في جنوب الكرة الأؤضية لا تؤمن بالالتزام الإيكولوجي رغم نسبة التلوث عالية الدرجة عندهم، كونهم فضلا عن الوعي يفتقدون الوسيلة ويجهلون الكيفية. لا بد إذن أن يتحوّل الحفاظ على البيئة أمثولة عقلية لا تحارب التصنيع ولكنها تحارب آثاره السلبية على الطبيعة، ذلك أن الطبيعة سوف تعاقب الإنسان الذي يلوثها وتنتقم لنفسها بإحداث الأمراض وسوء المعيشة وشظف العيش. الإشكال أن بعض الدول ترى الحفاظ على البيئة رفاهية خالصة بينما هي ضرورة خالصة، هذه المفارقة يحوج استكناهها إلى اختراق النُّظُم التصورية المتحكمة في الذهنية المنفّذة لأية سياسة اقتصادية ممنهجة.

المسؤولية اتجاه الطبيعة اهتمام فلسفي عرف حدة لافتة في الغرب على مستوى الضفتين، أدى إلى حماية خاصة للفضاءات الطبيعية بوضعها خارج مجال النسيج الصناعي والعمراني معا، وتوسع النقاش حول نضوب الموارد والتلوث وانحدار شروط الحياة في بعض المناطق، فتحولت الأزمة البيئية إلى اجتماعية ذات تمظهر اقتصادي وسياسي، مقاربتها عملية لا تجانس السذاجة التأملية لروسو الرومنسي، وإنما هي بمقتضيات السياسة على مستوى التحدي والفعل المضاد، حيث الاستراتيجيات التنموية تأخذ بعين الاعتبار المعطى البيئي بخلفية وعي فكري مفاده أن الأرض لم تعد قادرة على تحمّل وحشية أكبر من الأنسجة الصناعية المنتشرة بكثافة (أوروبا الغربية، أمريكا، الصين) أمر يتعدى رهانات القوى التي يمارسها اللوبينغ، بل هي وعي كامل بمآلات الإهمال المستشري من قِبل الحكومات التي ترتّب أولوياتها. وقد سادت قناعة بين أوساط المتفلسفة المعاصرين أن الفلسفة لها دور قائد في تعيين أطراف الإصلاحات المطلوبة والإجراءات التنظيمية الكفيلة بالحفاظ على الطبيعة بالمواصفات التي ورثناها فيها، الاعتماد الأساس على وعي الفرد القابل للتعميم،

لتتأتى المسؤولية بتبعية المحيط للاهتمام الفردي عوض المؤسساتي المألوف. إذن المناطق والممتلكات الطبيعية يجب إخراجها من الاحتسابات الاقتصادية لا كممتلكات مثمَّنة يبتغيها من يدفع المقابل ولا كمساحات يمارس عليها شح الأموال باعتبار عائداتها المعدومة. المناطق المحرمة ذات القداسة الاعتبارية هي : الهواء، والماء، والصحة (نظرا للارتباط عضوي بين هذه العناصر) والغابات، والمعرفة. وهذه خارج قياسات المعمار وغير قابلة للتداول الاقتصادي، فهي ملكية جماعية، وهي مشاع بين الناس. أي مشترك إنساني يحظى بالعناية، فتضحى الإيكولوجية ذات ترسانة قانونية، فإذا كانت البيئة رهان صراع سياسي يصبح المعترك الحقيقي على مستوى وعي المواطنين في إنابة عنهم من يؤمن بالقضية البيئية. فما هي العلاقة الجدلية بين العدالة الاجتماعية ونظيرتها البيئية؟ لأن إصلاح تلك يؤدي بالضرورة إلى إصلاح هذه ؟ فالضرر لا يعرف الحدود (ثقب الأوزون، التلوث، الاحتباس الحراري، الأعاصير) ولا يعترف بالأقاليم، لذا يكون الإصلاح بناءً على اتفاق كوني بين الفاعلين، ومن هنا يتأتى تعقيده، فإذا أضفنا إلى ذلك أنه غير مرئي ولكن نتائجه وخيمة، صورته الماثلة المُغيّبة تحول دون استراتيجية يتبناها كل البشر، وتُعد مساهمة أرباب المعرفة المتخصصة ذات أهمية قصوى لأنهم من يسطّر الغاية ويبدي الرأي العلمي والتقني كحل للإشكال الإيكولوجي، السياسة المنتهجة اتجاه العلم والتكنولوجيا ستنعكس بالضرورة - إذا ما تم تعيين وجهة استعمالاتها بدقة – نعمة على البيئة، أبسطها وسائل مراقبة التلوث وما بلغته من تقدم وسيطرة، فإذا وضُحت السياسات ستتحوّل بفعل التراكم إلى ثقافة راسخة تكون البيئة والإنسان شغلها الشاغل، حيث أن حماس بعض الأنتلجينسيا للتقدم ولو على حساب البيئة لشدة الحاجة إلى ذلك يمكن اعتباره حِجاجا فاسدا، فلا يوجد

هناك اقتراح باستبدال مؤسساتي كما شهدنا لدى «إيفان إليش» ولكن فقط بتركيز الضوء من خلالها على المصلحة البشرية الكبرى التي لن تكون سوى البيئة باعتبارها همّا مشتركا. [1] وهكذا تصبح إيتيقا التعامل البيئي في مصاف اختيارات التثاقف الفلسفي الأمر الذي يعني تأسيس هذا الفرع من المعرفة على قواعد جديدة، وذلك بالخروج من حاضنة التمركز الأنثروبولوجي إلى حاضنة التمركز الإيكولوجي، أخلاقياتها مختلفة نوعا عن الأخلاقيات الكانطية. الإيكولوجية تحوّلت إلى سياسة وإلى نماذج أخلاقية وإلى معيارية سلوكية وأيضا إلى علم يدرس منهجيا كيفيات تخريب البيئة وآليات مقاومة ذلك التخريب، وهذا فتح لباب مدارسة تموقع الإنسان في النظام البيئي. فلسفة حماية البيئة باعتبارها متاحة للأذى كان في خضم فلسفة عامة مطالباتية تتحدث عن حماية الضعيف والهش وكل ما من شأنه الانسحاق تحت وطأة المصالح التي ترعاها مراكز القوى، وقد عرفت مرحلة النصف الثاني من القرن العشرين ازدهار الحركة النسوية رفقة الاهتمام الخاص بحقوق الطفل والمهمشين عموما. وهذا في عمومه سمْت حضاري في لقيام على شؤون العالم. نشأت سرديات كبرى حول البيئة أبطالها أناس عايشوها واستشفوا ما لحق بها من ضرر، التفاعل مع هذه الأدبيات خلق وعيا خاصا يتوسع كل يوم بفعل الاهتمام الإعلامي. نشأ علم الغابات الذي يدير التجارب حول الغطاء النباتي وساكنيه بطرائق إحصائية وفحص حصيف للمكونات وسلسلة النظام الغذائي البري وتجريب الاستثناءات الضارة الأمر الذي خلّف وعيا بأن أية سلسلة يتم حذفها سيؤدّي إلى إفساد النظام كله، هذا الذي جعل جمعيات

[1] - pour une philosophie de l'écologie. Juliette Grange. Pocket. 2012. P 20. 42. 121.

تدافع عن نباتات بعينها وحيوانات محدّدة تسكن الغابة لأنها أدركت الكارثة البيئية التي تترتب على انقراضها ونشأت ما تسمى: «إيتيقا الأرض».

الإيكولوجيا نتاج تاريخ طويل من التفرّعات الفكرية ولم تنضج كتخصص فلسفي إلا في العقود الأخيرة استجابة للأخطار التي بدأت تلاحق مناطق كثيرة في الأرض خاصة تلك المعرضة أكثر من غيرها للتصحّر والجفاف أو الأعاصير والفيضانات، وهذا الواقع السيئ سرّع البحث في العوامل التي صنعت واقعا جديدا لم تكن الدراسات قد استعدّت له بشكل واضح، جاك إيلول في مصنّفه : «التقنية أو رهان القرن» [1] رفع شعار التفكير الكلي أما الفعل والإجراءات فمحلّية، باعتبار ذلك منتهى القدرة لأن الفكر يهاجر إلى الأقاصي ويؤثر في متلقيه ومتلقفي الفكرة التي تمثل في الأصل هاجسا لهم، حيث درس إمكانية زوال الريف بسبب تقدم العمران وتكنولوجيا التحديث، رغم أن التكنولوجيا في خدمة عالم الفلاحة وساهمت بشكل لافت في زيادة الإنتاج، الإشكال أن الفلاحة الموسّعة أصبحت تلجأ إلى استصلاح مزيدا من الآراضي الغابية والجبلية الأمر الذي أصبح خطرا حقيقيا على معطى من معطيات الوجود الإنساني، من هنا تأتّت فكرة أنه لا بد لتدخّل الإنسان من حد يقف عنده، لأن الطلب على الإنتاج الفلاحي لا يعرف التوقف تبَعا لرهانات التجارة الغذائية في العالم. تلك نقطة فاصلة في الإيكولوجية السياسية من حيث القدرة على إدراك الرهانات وبداية ولوج هذه الانشغالات في برامج الحكومات. هانس جوناس – تلميذ هايدغر – في كتابه: «مبدأ المسؤولية»؛ الذي يعتبر تطور التكنولوجيات سيكون على حساب الطبيعة والإنسان من خلال النيل منهما، والأخلاقيات الموروثة ليست باستطاعتها اليوم إنقاذ الإنسان من براثن

[1] - La technique ou l'enjeu du siècle. Jacques Ellul. Economica.paris. 2008. P 28. 33.

التكنولوجيا لذا يكون تحمل المسؤولية البشرية عبارة عن موقف حازم من مجموع قضايا التطور الماثل الذي يمكنه تهديد النسيج الاجتماعي والطبيعي حد إعدام المستقبل إذا كان يعني تلك الدرجة من التسارع التي فرضها الإنسان طوال وجوده على الأرض [1].

يكفي إنسان اليوم أن يمتنع عن التدمير وأن يحل في حياته خوف الآلة الجهنمية التي تمثلها التقنية. شبيهه إدغار موران في عنفوان الدفاع عن القضايا التي تشكل لديه قناعة راسخة بأهميتها حد الاستشهاد بقول لويس مومفورد : " كل تفكير جديد بهذه التسمية لا بد له أن يكون إيكولوجيا" [2] هذا البعد الذي ظهر لأول مرة عام 1866 كحقل جديد في العلوم البيولوجية ابتغاء دراسة العلائق الجامعة بين الأحياء والوسط الذي تحيا فيه، حيث هناك زمكانية متحكمة، تسفر لدى متأملها عن غنى مذهل في تراكم الكائنات وأنواعها ضمن نظام الانتخاب الطبيعي الذي ظهر مع الأيام أنه لا يفسده إلا الإنسان. فكيف ندرّب هذا الأخير على احترامه وهو جزء من المنظومة التي يراد له التعامل معها باحترافية وحس إيتيقي نبيل، هذا النظام المتغير الذي لا يعرف الثبات نظرا للتفاعلية التي تسوده بين الكائنات الكبرى والصغرى، يتساءل موران كيف يمكن التوفيق فيه بين رؤيتين؛ الأولى منتظمة ومتناغمة والثانية ملخّص اختلالات وصراعات؟ وكلاهما واقع وجودي لا يُنكَر، ولكنهما موجودان في تناغم صراعي متشابك في النظام البيئي الذي لا يعدو كونه عبارة عن ماكينة حية، ما يسود الطبيعة من وجهات يتلخص في : تجمعات، ومجتمعات (يسود

[1] - Le principe responsabilité – une éthique pour la civilisation technologique. Hans Jonas. Ed du Cerf. Paris. 1992.p 256.

[2] - La Méthode 2 la vie de la vie. Edgar Morin. Seuil. Paris. 2008. p 43

بينها تقسيم المهام) وتعايشات (تكافل وتعاون) وتعاضديات بين الكائنات، ولكن أيضا : تنافسات (تسابقات على الغذاء والتموقع) وخصومات وسلوكات عدائية عبارة عن تطفّلات وسرقات وخطف وافتراس، وهذا كله يجري في إطار خدمات استبدالية غريزية لاستمرار النوع والفصيلة والكينونة، والصيغة يسودها التعدد وكثافة الكائنات تنبو على الحصر، علما أن الانتظام البيولوجي هذا جزء لا يتجزأ من النظام الكوني يتمالآن باتساقية كاملة، والحياة والموت يتناسلان في دورات عادية من سنن العيش الطبيعي، الإشكال هو تلك الطفرة المُعيقة التي يمكن أن تصيب هذا النظام بسبب الإنسان الذي يعاني تحوّلا نوعيا بفعل قدراته المتزايدة في احتلال مساحات لم تكن له هو الذي يرى الكون كله مشاع، كان «إليش» قد تحدث عن النموالديمغرافي غير المعقلن، أما موران فيرى أن الأمر أعمق من فوضى العمران إلى فلسفة الإنسان في كيفية ممارسة حكم ذاته الجماعية، بدايةً عليه أن يطّلع على ألفبائية المجمع الإيكولوجي ويدرك إبداعية تخلّقاته وتطورات خلائقه وتعلقها ببعضها غذائيا ومعايشة، ومدارسة الجانب الاتصالي بين مكوناته الحية والتي لا نعلم عنها سوى القليل رغم الجهود العلمية في البيولوجيا والتكاثر والوراثة وغيرها من تواشجات المعرفة التي تحامت الأمر بغية تكوين صورة وافية عن التنوع والتعقيد والانتظام وعفوية التواصل، الطبيعة لها قدرة عجيبة لإعادة تخليق نفسها بعد تعرّضها للعطب كالحرائق على سبيل المثال، تسييرها خاضع لتوازنات تحوج إلى الكثير من التتبّع لفهمها، فالتأقلم والتهيئة أسلوبان فاعلان لإعادة الحياة وفق شروط قاهرة، علائقية الانتظام الإيكولوجي خاضعة لمجموعة مبادئ منها؛ انسجامية المعطى الطبيعي، والانتظام الذاتي، والتطور المتعاضد في إطار متشابك ومعقّد، فضلا عن التبعية للاستقلال المستمر والدائم بآلية

الاستبدال الغذائي المتاح، وتفاعلية حوارية بين خارج الانتظام وداخله في إطار النسيج الضام المدعو الإيكولوجية العامة كصيغة حيّة وعملية للانقياد التراتبي بين عناصر الطبيعة التي تتبادل الوظائف بشكل دوري وأحيانا بالتزامن.[1] فما هي مواصفات الفكر الإيكولوجي وفق إدغار موران ؟ أولا : النظر الإيكولوجي؛ المتمثل في إدراك كل ظاهرة مستقلة ذاتية التحكم والتكاثر في إطار علاقتها مع محيطها، بكتيريا الأمعاء مثلا التي تعتبر نفسها في بيئتها رغم أننا نعتبر بيئتها هذه أعضاء حيوية منا، فالبيئة ليست وسطا فحسب ولكنها مجال لتجاذبات وتنافسات وصراعات قاتلة والبقاء للأقوى والأكثر تأقلما مع التهديدات التي يمكن أن تطاله. النظر الإيكولوجي يقوم به مراقب ملاحظ يحاول أن يتصوّر القوانين الجامعة لتفاعلات ذلك الوسط. عندئذ نخلص إلى الإيكولوجية الاجتماعية؛ والتي تعني ذلك التناظر بين المجموعات الحية وعالم الإنسان؛ الثدييات على سبيل المثال؛ لها منطقها الذي تتصرف به وفيه غريزيا لتحافظ على أعلى وتيرة من فرص الحياة، فلها تراتبية معينة وحتى صراعاتها إنما لتصفية الأقوى ليقود الفريق، لنتخيل أن هذا الانتخاب المعتمِد على البقاء للأقوى ليس أكثر من ديموقراطية تحاول اختبار الفريق الذي يُثبت أنه الأكثر أهلية للحكم. وهناك إيكولوجيا الفعل؛ في فاعلية التصرف والهروب والتخفي وطرائق الافتراس إلخ من آليات حفظ الحياة أو قتل الكائنات دائما لصالح نظام غذائي مهيّأ.

---

[1] - La Méthode 2 la vie de la vie.. p 93.

2 - الإيكولوجية: رهان سياسي:

رهان الإيكولوجية والسياسة معقّد الوجوه، وذلك بسبب التحولات العميقة في إطار العلاقة مع الاقتصاد والمجتمع، إذ لا زال صاحب القرار السياسي يتحرج من الإجراءات الإيكولوجية وكأنها غير ملزمة، وهذا يبيّن الوضع الهش للوعي الإيكولوجي سياسيا. ذلك أن العائد الإيكولوجي غير ظاهر وغير ملموس في مدة قصيرة، بينما السياسة تتوق دائما إلى جني الثمار سريعا أي في حدود سنوات قليلة، لذا يتثبّط حافز التمسّك بالبرامج الإيكولوجية، فالممارسة الديمقراطية كخطاب عادة ما تمارس الإرجاء في أخذ القرار المتعلّق بالمسائل البعيدة زمنيا، كما أنها حسّاسة لمن تصْدُر عنه الشكوى، أما البيئة فخرساء، وشكواها أنين خافت حتى ولو كان موتها وشيكا، إنما الذي يستنطقها ليكون لسانها هو مجمل الدراسات التي تُظهر خطورة المساس بها، وهناك من طالب بوضع الطبيعة تحت حماية خاصة بناءً على عرف مستحكم : «الأرض غير القابلة للامتلاك» فلا تستطيع الإدارات المحلية ولا المركزية برمجة مشاريع في امتدادات طبيعية ليس لها صاحب، لذا وجب تسليمها للأجيال اللاحقة، وكل دعوة إلى النظر في ركائز الاقتصاد الحر فهي رغبة مؤدلجة، فليس الاقتصاد ونموه هو الخطر على البيئة ولكنها الفوضى والتسامح المجاني وعدم التسلّح بالتكوين الكافي الذي يتيح حماسا منقطع النظير لحماية ما بقي سالما من البيئة، والتغيير يكون في طرائق الحياة، للحصول على ما يُنعتُ : «المواطنة الإيكولوجية» [1] التي تتمثل مهمتها الكبرى في حمل هم ترقية المرافق العمومية، والطبيعة مرفق عمومي باعتبار إمكانية استعماله من طرف الجميع ولكن أيضا

[1] - Réflexions philosophiques sur notre temps. P 108

من خلال توفير الإطار الضروري الي يضمن عدم التعرض لإزدهاره، الإشكال أن الكثير من الفاعلين في مختلف نشاطات الحياة يظنون الأمر نقاشا يوتوبيا، لكن ما هو المحرك للجهد الإيكولوجي ؟ خاصة ن الكثير من المتحمّسين له يفعلون ذلك تطوّعا، وينتسبون لجمعيات الدفاع عن البيئة وليست لهم أية مصلحة مادية في ذلك سوى قناعة تحدوهم بجدوى فعلهم، فهل هي مصلحة يُخشى عليها ؟ بكل تأكيد نعم، ولكنها ليست فردية صادرة عن نوازع أنانية، بل بشرية عامة لا يباشرها إلا من امتلك وعي رهاناتها، وأيقن بهاجس الضياع لهذه الأرض المعطاءة والجميلة، ألم يذكر دوستويفسكي يوما أن «الجمال سينقذ العالم» في روايته: «الأحمق» ؟! فكأنها نبوءة، لأن فداحة الخسارات التي تلحق الكوكب إنما تنجر عن حمق الإنسان، وتهافت عقله، وتكبيل إرادته، ووحشية سلوكه، ومنزوع وعيه، إلخ من الصفات التي تدينه ولا تقيمه! إذا أحببنا الأرض سننقذها، لأن العقل لم يعد له تلك الهالة التي كانت له زمن الأنوار ووهم قدرته التي لا تُحَد، فماذا فعل بعالمه؟! هل كان جنونا؟ ألا ينتحر الكوكب في طقسه فيما نشهده من كوارث طبيعية سببها التلوث؟ ألا يُعد ذلك تدميرا ممنهجا؟ الغابات تتقلّص وتُحرَق، والمحيطات تُلوّث ويتم استغلال ثروتها السّمَكية استغلالا فاحشا هذا دون ذكر اللا عدالة في تقاسم ثروات هذه المحيطات، والقطبان الشمالي والجنوبي يذوب الجليد بهما وتتقلّص مساحته مما سيتسبّب في ارتفاع مستوى سطح البحر الأمر الذي سيُغرق في العشريات القادمة مدنا بكاملها، [1] ألا يستحق كل هذا دق ناقوس الخطر؟ وهل بقيت النداءات الاستنجادية الإيكولوجية قابلة لرفاهية عدم التلبية؟ ذلك أن

[1] - Sauver la beauté du monde . Jean-Claud Guillebaud. L'iconoclaste.Toulouse. 2019 . P 8. 128

الأنانيات الوطنية سبقت حكمة التفكير في مصير العالم (خروج أمريكا من «اتفاقية كيوتو» حول البيئة) ذلك لأن الإنسان المعاصر يسكنه وهم أو «هذيان بروميثيوسي بسيطرة لا متناهية على العالم» وإنْ هو إلا كِبْر ليس ببالغه، لأن كل شيء قابل للانهيار، إذ مع أزمة الديمقراطيات، والحروب، وأزمة الطاقة، والمياه، ينشأ تخصص أو يكاد قد يغدو علما كامل الأركان عنوانه «علم التداعي» أو الانهيار collapsologie لأن عناصر مدوّنته التي يدرسها تكاد يكتمل تعدادها، علم اسم على مسمّى éponyme بما نشهده من فيضانات وتسونامي وحرائق ضخمة وسوء إدارة الموارد، ويقال أن جميع المعطيات المتعلقة بهذا الاندحار المرتقب لم تُجمع بعد، حيث التوقع أسوء بكثير مما هو ظاهر للعيان.[1] من هنا تتأتى الدعوة لجمع الجهود في العالم، إذ هناك أفكار يمكن أن تتقارب، ومفاهيم عملية يمكن أن تُستحدث، وتمثّلات جماعية يمكن أن تتحول إلى إرث مشترك يُتفق عليه، مثل المانفيستو الماركسي : «يا عمّال العالم اتحدوا» ينبغي اليوم أن يكون : «يا إيكولوجيو العالم اتحدوا» لخلق الثورة التي ستنقد البشرية من براثن الطمع البشري اللا محدود. هذا الذي يجعل الكثير من البيولوجيين، وعلماء الطيور، والفيزيائيين، يفضلون الظهور على وسائل الإعلام أفضل من تصنيف الكتب التي لا يقرأها سوى النخبة، فالمحك وعي جماهيري، هؤلاء يستطيعون جمع الإشارات الدالة على أزمة تعيشها الأرض برمّتها بكل أنظمتها الحيوية.

[1] - Sauver la beauté du monde p 133.

3 - «أمم أمثالكم» : في حسن رعاية الحيوان

في سنوات قليلة وبعد مسيرة نضالية لجمعيات الرفق بالحيوان واهتمام الإعلام بها تكرّس الحيوان وحقوقه في مفترق دراسات الفلسفة، الأخلاق، والقانون، أي التشريع. فالحيوانات كائنات معجمة أي لا تبين عبر اللغة التي يعرفها الإنسان، وتعيش بجواره سواء التي استأنسها أو التي بقيت متوحشة، ولكنها كلها تلعب دورا في توازن النظام البيئي، ولهذا فمصيرها مرتبط ارتباطا عضويا بالوضع الإيكولوجي، سلبا وإيجابا، على مستوى الواقع أو على مستوى الوعي، هذا من ذاك، والعكس صحيح. إضافة الى توازن النظام الغذائي بما للمنتجات الحيوانية من أهمية في ألبانها ولحومها، كما يلعب الحيوان اليوم دورا في صحة الانسان بتجريب فعالية الأدوية عليه، وهذا التجاور الدائم بين الانسان والحيوان ومن منطلق التحضّر أصبح في حاجة إلى إعادة نظر بإعادة الاعتبار اليه من منظور الحقوق والواجبات فهل نصل معهم واتجاههم الى نوع من المواطنة concitoyens ؟ وقد يكون هذا الأمر قريب التحقق بالنظر إلى التعريف الذي اكتسبه الحيوان في القانون المدني للحيوانات من أنه كائن حي حسّاس، وذلك لمنع استغلاله وإيلامه وهذه نقلة حضارية للحيوان، من الالتزام الأخلاقي الفردي اتجاهه إلى الحقوق الجماعية فيما يسميه جاك دريدا Jacques Derrida بسياسة الحيوان zoo politique، هذا التشريع تصف أهميته الفيلسوفة كورين بيلوشون بأنه " يقيم سدا حاميا حول كائن حقوقه الدنيا تحترم بشكل نسبي ليحول دون تسخيره فقط من أجل الآخر (الانسان)"[1]

[1] - Zoo politique . Corine Pelluchon. Études sur la mort. N 145. 2014/1. Sciences Humaines. N 270s. P 54.

وتنبني نظرية الحقوق أولا على منع المعاناة عن الحيوان، فلا صحة للنظرية الديكارتية من أن الحيوان كالآلة لا يشعر لا بفرح وسرور ولا بألم وعذاب، فرغم غياب اللغة عنه التي كان يمكنه من خلالها الشكوى، غير أنه توجد الآن وسائل علمية نعرف من خلالها سريان الألم في الذات المتألمة كما يذكر ذلك الفيلسوف جون بابتيس جينجان فيلمار في كتابه [1] وحول هذه النقطة اختلف فريقان من مناصري الحيوان: الفريق الأول ينتمي إلى les welfaristes من الانجليزية welfare وتعني الوضعية المريحة والذين ينادون بإصلاح وضعية الحيوان مثل توفير الأقفاص الكبيرة واستعمال المخدّر وكل ما من شأنه تخفيف الألم عنه ولكنهم يدافعون عن تربية الحيوانات لصالح الانسان للمنفعة أو للزينة ويعتبرون ذلك طبيعيا وكأنه عقد تاريخي في التسخير . أما الفريق الآخر فهم العتقيون les abolitionnistes الذين يرفضون أي نوع من أنواع الاسترقاق أو التسخير للحيوان ويدافعون عن حقّه في الحياة بكل متطلّبات الحياة كما هو الأمر عند الفيلسوف الأمريكي توم ريغان من كتابه«حقوق الحيوانات» الذي يرفض منطق التعامل المبني على بعض الواجبات اتجاه الحيوان ولكن أن ينفرد التشريع برسم حقوق معلومة له مثل البشر تماما، بما تحتويه التشريعات من احترام وحفظ للكرامة ولا نعرف إن كان للحيوان هذا النوع من الإحساس المعنوي ولكن هذا التيار يمنع استغلال الحيوان لأهداف غذائية أو تجريبية أو ترفيهية غير أن نقدا لاذعا وُجّه لهذا الفريق كون مطالبه ستقطع الصلة النفعية بين الحيوان والبشر، وهذا لن يكون في صالح استمرار التنوع الحيواني تحديدا، بل من الفلاسفة من ساوى بين الحيوان والإنسان واعتبر أي مساس بحقوقهم هو نوع من العنصرية

[1] - L'éthique animale. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. PUF. Paris. 2018. P 6

المقيتة كما هو الأمر مع الفيلسوف الأسترالي بيتر سينجر في كتابه «التحرير الحيواني» وهو وإن لم يدّعي المساواة الكاملة لكنه دعى إلى تقدير المعاناة على نفس مستوى الإنسان، وبما أنه من أنصار المدرسة النفعية، فإنه يعتمد الوعي الفردي لإرساء سلوك يحترم حق الحياة أينما وجدت حيث يقول : " الشامبانزي، الكلب أو الخنزير، له وعي بالذات وقدرة على التواصل مع الآخرين قد تكون أكبر من طفل متخلف عقليا أو معتوه أو مصاب بخبل الشيخوخة، من هنا يرفض التضحية بكائنات بريئة فقط لأنها تعاني العُجْمة وعدم القدرة على التبليغ فيتم تسخيرها كحقول تجارب مخبرية لصالح الإنسان، غير أن الفيلسوفة إليزابيث دي فونتناي تنتقد هذا التوجّه وتعتبره مبالغا فيه وتدافع عن التفرّد الإنساني، فهي تقبل الانتفاع بعالم الحيوان وأن يكون في خدمة الانسان ولكن باتّباع مجموعة من القواعد وعدم الخروج عنها، يضمن ذلك كله تشريع عالمي يقنّن كيفية المعاملة، ولكن هذا التشريع لن يؤتي أكله إلا بترقية معاني الرحمة في نفوس البشر، ويعتمد الرافضون لإعدام الحيوان وأكله على العودة الى النباتية كحل غذائي مناسب ، فرونان لارو في كتابه «النباتية وأعداؤها» يقول أن التردّد في أكل لحم الحيوان نقاش فلسفي قديم، منذ فيثاغور وتلاميذه الذين كانوا يدرّبون أنفسهم لإماتة الشهوات وذلك بالامتناع عن أكل اللحوم رافضين القرابين التي شرّعتها الأديان في نحر الأضاحي عند أعتاب المذابح، في زمن متأخّر أدانت الكنائسُ "النباتية" واعتبرتها جنوحا خطيرا، فكان على المؤمنين أكل اللحوم وإلا وقعوا تحت طائلة الحرام، ولكن النباتية عرفت حضورا مع عصر الأنوار مع توازي نمو الوعي بمعاناة الحيوان، مع جون جاك روسو الذي يعتبر الطيبة جبلّة في الانسان يسحبه من طبقة الحيوانات الجارحة اللاحمة ليلحقه بطبقة آكلي الثمر، ولزم أن ننتظر القرن

التاسع عشر ليتخلّق مجتمع نباتي Vegetarian Society في انجلترا في 1847 لتتوحّد الحركة النباتية وتخرج من كونها مجرّد هرطقة وابتداع مسيحي. في القرن العشرين حينما أصبحت التربية الحيوانية مصنّعة ازدهرت الحركة النباتية الممتنعة عن استهلاك أي منتج حيواني حتى الألبان وغيرها، ومسوّغهم أن بعض المخلوقات الحيوانية تكاد تنقرض بسبب الاستغلال الفاحش للإنسان لها، لكن «رونان لارو» يقول أن النباتيين لا يودّون تحطيم النظام الغذائي والتوازن البيئي ولا يريدون إعادة النظر في نظامه؟ كأن يمنعوا الأسد من افتراس الغزالة ولكنّهم لا يريدون أن يدخلوا الإنسان بحكم وضعه الأخلاقي في دورة الافتراس الحيواني كونه يستطيع ان يتنزّه عنها تحضرا وعقْلنة. فأكلة اللحوم يعتبرون أن الحيوان وُجد خَلْقا لإطعامهم، بينما النباتية تدين هذه المركزية الانسانية [1]

مسألة الرفق بالحيوان تحامتها تخصصات عدة، كالإثنولوجيا والأنثروبولوجيا والفلسفة، وقد تساهم في نسبة الوعي الأخلاقيات والتعاليم الدينية وحتى السياسة إذا ما تمثلت في الدعوة إلى برامج رعاية، فالحيوان بِصَمته وضعفه وعدم قدرته على التعبير أو بالأحرى على عجز الإنسان عن فهم إشاراته الصوتية والحركية، تجعله في وضعية غير مريحة، هذا دون الحاجة إلى التطرق إلى سوء المعاملة البشرية المترتبة عن سوء الاستغلال، ويتأسّس الطرح على تغيير ظروف عيشه وتحسينها، أي إخراجه من وضعية الضحية إلى وضعية صاحب الحق المكفول قانونا. لكن الإنجاز الأكبر لهذه الفلسفة الرفيقة هي إعلاء وعي حقوق الحيوان في الضمائر كي تكون العناية به

[1] - Le végétarisme et ses ennemis. – vingt-cinq siècles de debats.Renan Larue. PUF. Paris. 2015. P 12. / Sciences Humaines. N 270s. P 55.

في السر والعلن، وفي ظهر الغيب أولى، ذلك أن سوء المعاملة كثيرا ما يكون مقنَّعا وليس من السهل كشفه، إذ أن الحق الأول للحيوان أن يعيش حيث يشاء حين تعني المشيئة الظروف الكفيلة بتوفير الشرط الطبيعي لوجوده. أي أن يتخلى الإنسان عن مركزيته في وجوب ملازمة الحيوان له، فقد يكون عيشه في البرية أفضل له، لذلك أصبحنا نرى الفعل الفاضل لجمعيات تعالج حيوانات متوحشة ثم تعيد إطلاقها في مكانها الطبيعي لأن ذلك أفضل لها، المرحلة الثانية من تنامي الوعي بحقوق الحيوان إخراجه من منظومة الميثولوجية المتذوتة كآلية ذهنية تصنف الحيوان بأنه مؤذي أو يمثل سوء الطالع أو استخدامه في التجارب العلمية بإسراف واختباره بطرق قاسية أو أن يكون اجتثاثه مرتبطا بتقليد ثقافي أو قناعة دينية. عدم قدرة الحيوان على الشكوى الودية أو الرسمية ضد الإنسان إذا ما أخذها الأخير بعين الاعتبار، يكون بذلك قد أدرك بعض أسباب رقي بشريته. الإنسان يستطيع أن يختزن في الذاكرة المكتوبة أو الشفوية آلامه ومعاناته وعذاباته وتسجيل تاريخ من تسبّب في شقائه. هذه الخاصية يفتقدها الحيوان، لذا وجب إقامته في وضعية علائقية مع البشر مقنّنة من قِبل الآليات الإجرائية الضامنة لحياة طبيعية [1] الحيوان تم خلقيا تذليله وتسخيره، فما كان في خدمة الإنسان له معاملة تليق بوظيفته، أما المفترس والبري أو البحري غير الأليف فله معاملة من نوع آخر، لكنّ كليهما ينبغي أن يتعرضا لاحترام وجودهما الحي، حيث أنّ الثقافة التي تتأسّس على احترام حياة الحيوان لا يمكنها من باب أولى إلحاق الأذى بالإنسان، إذ أن وعي احترام حيوات الكائنات الغيرية لا يتجزّأ، ولا يُختزَل، الإنسان يحقق إنسانيته ويكون أهلا لها حينما يعامل الحيوان كما لو كان على صورة جزئية منه، أفلا

[1] - Réflexions philosophiques sur notre temps. P 20.

يقال الإنسان حيوان ناطق، أو اجتماعي كما ذكر أرسطو أو حيوان سياسي كما ترى حنة أرندت ؟! وهذا يعني أن يلج الحيوان الدائرة الأخلاقية للتعامل البشري، تعامل الرأفة والتفهّم حتى لطابع الافتراس فيه باعتباره يصدر عن جبلّة وحشية وهو اختلاف طبعي عن الحيوان الأليف. بالخروج إذن من المركزية البشرية إلى المركزية الحيوانية zoocentrisme التي تشمل الإنسان والحيوان معا، الأكيد أن الكثير يستحيل عليه القبول بهذه الزحزحة، ذلك أن تكريم بني آدم إنما ارتكز على فرادة وتمايز عن المخلوقات الأخرى وينفرد دونها أيضا بالتكليف وهو الحرّية والمسؤولية، على أن حقوق الحيوان مرّت بمراحل عدة كي يكتمل وُسْعُ وعيها، ومن أوائل من حرّر نصا في العصر الحديث في هذا المضمار نجد جيريمي بينثام في تصريحه القائل : "قد يأتي يومٌ ربما ينال فيه الخلْق الحيواني الحقوق التي لم يفتكّها سوى من يد متسلّطة. لقد اكتشف الفرنسيون سابقا أنّ اسوداد الجلد لم يكن سببا كافيا لترك إنسان تحت رحمة مضطهديه، من دون منحه أي نوع من اللجوء والحماية. ربما سنعترف يوما أنّ عدد الأرجل، أو وجود الشَّعر، أو لاحقة في عَظْم العجُز، ليست أسبابا كافية أيضا للتخلّي عن مخلوق له إحساس، وتركه لنفس المصير. ما هي المقاييس الأخرى التي يمكن من خلالها إقامة تمييز فاصل؟ هل هي إمكانية التفكير؟ أو ربما إمكانية الكلام؟ لكن قد نجد حصانا أو كلبا بالغا عبارة عن مخلوق لا يقارَن في تمييزه الأشياء مع طفل رضيع يبلغ يوما من العمر، أو حتى أسبوعا، وحتى شهرا، فله قدرة على المحاورة – الصامتة نسبيا – أكثر منه، ولكن الأمر لا يسير على هذا النحو، فالمسألة ليست هل تستطيع الحيوانات التفكير ؟ أو هل تستطيع الكلام ؟ بل هل تشعر بالألم والمكابدة؟" هذا النص يحتوي على أغلب الحجج التي استعملها لاحقا المدافعون عن قضية الحيوان: قسوة

التسلّط في معاملة الإنسان للحيوان، والمقارنة مع العبودية ومآلها، والتناظر بين حيوان ورضيع على مستوى القدرة التمييزية والكلام، أضيفت لهذا الحجاج لاحقا المقارنة بين إنسان متخلّف عقليا والحيوان. كل هذا للتدليل على الطريقة غير المقبولة أخلاقيا في التعامل الموروث مع الحيوان [1] لكن الحُجّة الأكبر على الإطلاق في وجوب حسن معاملة الحيوان هو شعوره باللذة والألم، فخارج هاتين الميزتين لا يصبح للوجود معنى، بل هناك بعض النظريات السلوكية التي تجعل منهما مرجعية السلوك الإنساني في الإقبال والإدبار، التحلي والتخلي، الاستجابة والإعراض، الحماس والإهمال، صفتان شديدتا الارتباط بالحواس، والتي هي نوافذنا على العالم. هذا من حيث المبدأ، لكن قد يكون الحيوان مركز اهتمام لكن في إطار رؤية تقييمية تؤكد مركزية البشر، كأن يكون الاهتمام منصبا على حيوان أليف فقط لأهميته بالنسبة لصاحبه وليس غاية في ذاته، وقد يكون الاهتمام نحو القرود والشامبانزي على وجه الخصوص، لأن هناك قرابة متوقعة مع الإنسان، بينما كان المطلوب الاهتمام بكل كائن ذي كبد حرّى. لكن الاهتمام بالحيوان لا يعني التطرف حد التشكيك في النظام البيئي والعلائقي الشامل السائد وذلك بتحييد الحيوان وتكريس استقلاليته، فلا يُستعمل في حاجة إنسانية رغم إرادته (وقد يتعين التنبؤ بهذه الإرادة) وهذا يعني عدم الاستعانة بالخيول والحمير والجمال في السفر البعيد الشاق، هذا الذي ساد منذ فجر البشرية، ويعني أيضا عدم ذبح الحيوان لمأكلة، فالبقر والغنم والماعز يُتركون هكذا إلى أن يصيبهم الموت الطبيعي (وقد لاحظ الكثير الحملات الغربية في أوروبا ضد المسلمين في عيد الأضحى) الإشكال أن هؤلاء المغالين لا يجيبون عن سؤال من أين نأتي باللحم الذي يُؤكل ؟ وإلا

[1] - Réflexions philosophiques sur notre temps. P 23. 24.

فرضنا على الناس كلهم أن يكونوا نباتيين، أليس في هذا دكتاتورية النزعات الشاذة في تبديل السنن الكونية ؟ وهكذا نكون قد انتقلنا من تحسين ظروف حياة الحيوان إلى فصله عن المنظومات الاجتماعية والاقتصادية والغذائية البشرية. إسقاط الاعتبارات الوظيفية في علاقة الإنسان بالحيوان مجال قد يكون شديد الإعلاء على مستوى احترام حياة الكائنات الحية، ولكنه من جهة أخرى خروج عن طبيعة التراتبية الخلْقية، ذلك أن تسييد الإنسان للطبيعة ليس إرادة بشرية بل جبلّة خلقية، وماذا نفعل إذن في افتراس الحيوان للحيوان بكل قسوة، حيث شوهدت الضباع والكلاب البرية والأسود والنمور والثعابين تأكل ضحاياها حية وتتسبب لها في آلام فضيعة قبل الموت، ما هي حقوق الحيوان على الحيوان إذن؟ وإذا افترضنا قدرةً لنا على منع الافتراس، النتيجة بكل بساطة فادحة حيث سيختل النظام الغذائي وتنقرض حيوانات معينة ويهتز التنوع البيولوجي وقد يُقضى عليه تماما. هنا ندرك أن المنزع المثالي في توجه حقوق الحيوان قد يودي بالبشرية إلى الكارثة. وقد تتأتى تلك الرؤية المتوازنة التي تقول أن الكائنات الأخرى أمم أمثالنا، لكن كلٌّ مسخر لوظيفته في خدمة كينونة أخرى، بل حتى الإنسان في إطار توزيع المهن والوظائف يتم تسخيره، وإلا لماذا هناك خادم ومخدوم وحاكم ومحكوم كصورة من صور التسخير الغيري. المفاهيم الجريئة التي يطوّرها بعض المنَظِّرين تطالب بترسيم مجموعة ممنوعات تتعلق بحياة الحيوان هي : أن لا يُمتلك، ولا يُقتَل، ولا يُحبس، ولا يُعذَّب، ولا يُفصَل عن أهله وقرابته، ويطيب لنا مناقشة هذه المحرمات وفق تحليل عقلاني يأخذ بعين الاعتبار المشترَك القيمي الإنساني ولكن أيضا الخصوصيات الثقافية؛ ذلك أن الامتلاك يمكن أن يكون ضرورة قصوى لصالح الحيوان نفسه، لأن ذلك يعني الرعاية بغض النظر إن كان ذلك لأسباب

تجارية أو مصلحية حيث أن حياة البشر ليست بتلك الرفاهية المثالية التي تسمح بالاستغناء عن الحيوانات (العشبية على سبيل المثال) وإخراجها من فعل حيازة الثروة، وحتى امتلاك القطط والكلاب وبعض الحيوانات الأليفة فإن ذلك إطعام لهم وإيواء وعناية، أما المتوحشة فلا حاجة إلى القول بتحريم امتلاكها لأن ذلك عكس طبيعتها وقد يتم اللجوء إلى ذلك قهرا حفاظا أحيانا على عدم انقراضها. فلا بد للتحريم الأول من احتساب استثناءاته، أما القتل المجاني فلا يختلف اثنان في منعه وحرمته، أما التضحية بالحيوان كقربان فيُحتسب في إطار التوازن الغذائي للإنسان ولذلك خُلِق الحيوان الصالح للأكل، إذن صياغة الفعل بهذا الشكل يحتوي على مغالطة قد تكون متعمَّدة لأن القتل فعل شائن بإجماع العقائد والقوانين، ولقد ساد نقاش في أدبيات معاملة الحيوان ليس حول إعدامه بطريقة ما ولكن حول كيفية إتمام هذا الإعدام؛ بصرعه أم ذبحه أم بقره في بطنه؟ وتمّ الاجتهاد في أفضل السبل لإراحته، وقد اقتنع المسلمون (كخصوصية ثقافية) أنّ أحسن طريقة تتلافى الألم هي الذبح لاعتبار السيالة العصبية التي تبث وعي الألم، قطع الأعصاب مع عملية الذبح يتيح النجاة منه. وقد يُحبَس الحيوان لحمايته من عناصر الطبيعة من صقيع وحر، أو من الافتراس، أو من الاعتداء، لذا يكون حبسه وظيفيا، غير ذلك اعتداء على طبيعته التي تبتغي الانطلاق، وهذا يثبت أن هذه الممنوعات المسطَّرة ليست مطلقة ولا يمكنها أن تكون كذلك .. أما تعذيب الحيوان فمحرّم ممنوع، أما فصله عن أهله فيجري عليه مجرى الإنسان إذا كبر الطفل يستقل عن والديه، وإلا كيف يتم تقسيم الثروة الحيوانية إذا تم منع فصل الحيوانات عن بعضها، وقد يطال هذا الشرط حيوانات بعينها دون أخرى، لكن لنعتبر أنّ هذا التقنين مردّه حسن نية تنظيمية وتفصيلا للوعي

الإنساني وإضفائه على الحيوان كنوع من الإسقاط، إذ قد تتعذر معرفة ما إذا كان الحيوان يشعر بألم الفقد والفراق كما يشعر به الإنسان أم هو مجرّد إدراك غريزي بصلة القرابة. لكن قد يكون من المتفق عليه وجوب الأخذ بعين الاعتبار تسهيل حياة الحيوان وتيسيرها عند تشييد المدن، كما فعلت بعض المدن الغربية في بناء جسور فوق سكة القطار الذي يمر بين الغابات لمرور حيواني آمن، هذا المثال يُظهر إمكانية خضوع البنية التحتية لمتنفَّس الحيوان انطلاقا من مُدرَك بَشَري بحاجة الحيوان إلى ذلك. إفراد مساحات خاصة كمحميات لا يحق الصيد فيها وذلك لصالح تكاثر نوعي وكمّي في عالم الحيوان الذي يستطيع أن يتدبّر غذاءه وأمره كله من دون تدخل الإنسان، حيث تمنحه الطبيعة كفاءَ ما يطلب. وقد يغدو من المهم ذكر حقوق الحيوان والطائر المهاجر من جغرافيا إلا أخرى، وذلك باحترام خط سيره وتمكينه من مهمّته التي خُلق لها، كونه يلعب دورا في التوازن البيئي الدقيق الذي لم نُحِط بها علما بعد، حيث الكثير من سلوك الحيوان لا زلنا نجهل بواعثه، فالتزاوج في مكان ما والهجرة عكس التيار إلى مكان بعينه ليموت هناك، وُجد هذا في الطيور والحيوانات البحرية والحشرات. لكن كيف يمكن توفير حق الإقامة والمرور لبعض الحيوانات والحشرات الضارة كالجرذان والجراد؟! إذ حقوق التواجد والإقامة تصطدم مع حقوق البشر في الحفاظ على محصولهم وحصاد جهدهم، لذا وجبت إبادتهم خاصة مع تكاثرهم الكثيف المرعب! فما هي الصورة الأخلاقية التي تحتلها الإبادة هنا؟ هل هي جريمة ضد هذه الكائنات أم أنّ إنقاذ البشرية من شرها هو القيمة الأخلاقية العليا؟ إن التصنيفية la typologie المعتمدة في المملكة الحيوانية بشرية في الأساس، ولم يتم استشارة الحيوان فيها، فشطرها إلى نافعة وضارة يعود إلى مصلحة بشرية وليس حيوانية، من هنا

لا مجال للإفلات من الإسقاطات المعرفية على عالم الحيوان الصموت، ومن الذي منح الإنسان هذا الامتياز في احتكار الطبيعة ومواردها وتسخيرها لنفسه من دون آهليها من الحيوان، فهل الإنسان حيوان ظالم مستبيح معتدي على الحيوان ومكتسح لأراضيه؟ لكن الإنسان كما يقال صاحب عقل راجح، فلو تأملنا وفق دريدا [1] المنظومة الفلسفية التي سبقته لوجدناها كلها تحاول تحييد الحيوان منه، هي كذلك من ديكارت إلى لاكان، مرورا بكانط ثم هايدغر وليفيناس.[2] لكن إذا كان الفكر الفلسفي يُتهم بعدم الاكتراث بحقوق الحيوان خاصة على مستوى تضحية الأديان به قربانا يراد من ورائه الحصول على الثواب، لكن السؤال الأنطولوجي الذي ينبغي توجيهه لصاحب هذا الإسقاط؛ هل أدّت التضحية بالحيوان إلى اجتثاثه؟ بالعكس، تمت تنمية أعداده وأضحى ثروة واسعة تنبو عن العد. إذن لا مجال لهذه البكائيات التي تُخرج الفكر الفلسفي عن كفاء عطاءاته الخاضعة لوعي زمنيته التي لا تعدوه. لكن دريدا كان له حواره الوجودي مع قِطِّه حين رآه هذا الأخير عاريا وانبثقت عن تلك المشاهدة مجموعة من الأسئلة ذات المعترَك الاستبدالي؛ شعور دريدا بالخجل من القط، هل كان مرده استغراقَ من ابتلعته الحَيْوَنة؟ ماذا قرأ دريدا في عيون قطّه؟ معنى وهو يجهل المعنى؟ أم دلالة غريزية تمتح من إدراك لا يتأتّى للإنسان ترجمته إلى لغة، هل وعى القط عري الفيلسوف؟ أليس العري مفهوما قبل أن يكون تمظهرا مشهديا؟ ألن يدخل القط في تمثّلات البشر الرمزية ؟ في إطار حواري يتطرق دريدا إلى موقف الفلسفة من الحيوان مسجّلا موقف هايدغر أولا، الذي لا يرى إمكانية شعور الحيوان بالكآبة كون الصفة مستظهرا

[1] - L'animal que donc je suis. Jacques Derrida. Galilée. Paris. 2006. P 49. 50.

[2] - Réflexions philosophiques sur notre temps.p 38.

إنسانيا، وذلك لخلوّه من تمثل رؤية للعالم، يرى دريدا أن موقف هايدغر عنيف من الحيوان بل ومحرج، أولوية رأي هايدغر أنّ الحيوان فقير من معطى إدراك العالم، لكن بالمقارنة مع الجماد فإنّ له عالم يسكنه، ذلك أن خارج الدزاين الهايدغري على مستوى تصنيفية وجوده، فإنّ العقل هو باب انفتاحنا على إدراك العالم فيتعين لنا فيه دور، خلو الحيوان من تلك الإمكانية هل يلغي كينونته اللا تصنيفية ؟ في إطار مقارنة استبطانية بين الإنسان والحيوان من حيث هو تجلي لفكر التعقيد المحلِّل للظواهر الحية، عدم الاعتراف بمسؤولية التماثل مع الحيوان وهو ذو كبد حرّى لا تخطئه تمظهرات المشاعر أو ما يبدو لنا منها، لا يغادر هايدغر وظيفة الكائن المسخّر، وكل جنوح عن هذا الموقف سيدخل في أخلاقيات التعامل مع الحيوان حد تحريم أكله والعزوف عن اتخاذه أضحية، وذاك تبني للموقف النباتي ولو عن غير قصد، وضعية ليفيناس في المسألة منزلة بين المنزلتين إذا قورن بهايدغر، هذا لنعلم أن قضية الحيوان تمت مدراستها منذ أرسطو ولكنها كانت مندرجة في التكفل بالهم الإنساني، فالوعي الأخلاقي خارج ممتلك الحيوان، فلماذا يناله لصالحه [1] وتلعب اللغة دورا حجاجيا لماهية الحيوان الذي قيل أن الإنسان كينونة لغوية لا يتأتاها الحيوان، لكن ما المقصود باللغة ؟ القدرة الاتصالية المتماهية مع الدافع الغريزي معززة لدى الحيوان ولكنه لا يتشارك مع الإنسان في الدوال وطرائق تعبير المدلولات، لغة الطير والحيوان البري والبحري أليست أعقد من لغة الإنسان من حيث هي أصوات إشارية اختزالية قابلة لإعادة التشفير بعلو كعب يعجز عنه الإنسان، فمن أين هذا الغرور الذي امتهن جهل القدرة؟

[1] - points de suspension. P 293

4 - الكينونة الحية: هل لها فلسفة؟

مجال هذا التخصص متعلق علمي بتصور فلسفي، أو تأمّل في أسس ورهانات المفاهيم والنظريات المنهجية التي تراقب وتصف وتُنظِّر للعالم الحي. هذا الذي يحيط بالإنسان أينما حل وارتحل، هذا المحيط المفعم بالكائنات، ما هو نوع العلاقة التي تربطها بالإنسان؟ والكثير من الفلاسفة والعلماء يتساءلون عن النبأ المهم : من أو ماهو الحي ؟ كيف تظهر مختلف الأنواع الحية وكيف تزول من الوجود؟ كيف تعيش الكائنات التي نحسبها مختلفة عنا ؟ قد تكون هذه الأسئلة الثلاثة أهم ميكانيزمات البحث في الفلسفة البيولوجية، وقد تتداخل مع فلسفة الحياة التي تهتم بتجربة الحياة المعيشة. التساؤل الفلسفي حول كل ما هو حي، قديم، لكن اقتران الفلسفة بالبيولوجيا كتخصص علمي دقيق ذاك هو الجديد ويتوسّع منذ سبعينيات القرن الماضي اشتهرت عن هذا الجانب من المعرفة مصنّفات ومجلّات متنوعة لكن لماذا الاهتمام بالكائن الحي؟ أي ما الذي يمكن أن تضيفه الفلسفة في هذا المضمار الدقيق؟ والجواب أن التطور البيولوجي في معرفة المخلوقات الحية يؤدي دوما إلى اختبار الفرضيات الفلسفية ويساعد على اجتراح فرضيات جديدة، أي تكوين الخلفية الميتافيزيقية للفيزيقا الحية، فالتنوّع البيولوجي ينبئنا أن هناك صورا متعددة لمفهوم الفردية في عالم النباتات المستعمرة أو عند الاسفنجات والشُعب المرجانية، إذ ليس لها نفس التعريف عند كائنات أخرى كالفقاريات مثلا ، هذا التنوع يغري بالتعرف باعتبار الفعل معرفة خالصة ولكنها في حقيقة الأمر وظيفية.

لكن إذا كانت الفلسفة هي تحليل المفاهيم فإنها تستطيع أن تلعب دورا في توضيح تلك التي يرتادها البيولوجيون، وفي إطار مغالبة التخصصات لا

ينبغي للفلسفة أن تقيم استنتاجات بناءً على استنباطات استقرائية فجّة، بل عليها الاعتماد على متبلوَر النظرية البيولوجية، فما هو جديد الانتخاب الطبيعي في الكائنات ؟ وما هي تدرجات تطور الكائنات الحية في محيطها الطبيعي؟ وما هو النوع ؟ وماهي اللغة الوظيفية في البيولوجيا ؟ هل هي غائية ؟ وكأننا نسأل عن الفارق بين التوصيف العلمي والتباحث المفاهيمي حول نفس التيمة؟ إذن الوجهة تتمثّل في استغراق وظيفة فلسفة العلوم التي تباحث قوانين الوراثة لمندل من خلال تجارب ميدانية في تتبّع السلالات، وهل تتناغم هذه النتائج مع ما قرّرته الإيكولوجيا في تصنيفياتها الطبيعية، لكنّ العالم الحي يمر بتطورات لها ميكانيزمات اشتغال ينبغي كشفها، ولها نتائج أيضا، فهل يحترم الإنسان نتائج التكاثر الكينوني هذا وفق معطاه الطبيعي أم يحاول التحكم فيه ببعد إقصائه أو الحد منه وفق الحاجة البشرية التجريبية أو حفاظا على التنوع البيولوجي ؟ إذ أن التطور كنظرية معتنَقة أصلها دارويني، هذه التي أثارت لغطا كبيرا امتزج بالأدلجة المغرضة، لكن الآن لم تعد النظرية مجال نقاش مجتمعي بل تمحضت في علميتها، ومن النتائج التي تُدرس: أثر هذا التكاثر على التوازن البيئي، أمراض النباتات وتكاثر القوارض على سبيل المثال مدعاة لتدخّل الإنسان، وهذا الذي يستدعي تلك المراقبة العلمية اللصيقة التي وصلت حد التدقيق في الخريطة الجينية لمجمل الكائنات الحية ومقارنتها بخريطة جينات الإنسان.

والعجيب أنها تتمتّع بنفس التعقيد الجيني ربما بعدد أقل بالمقارنة مع الإنسان، مما يعكس نفس المحتد الخلْقي، هذه الدراسات والتجارب تطال مختلف أحجام الحياة؛ من المجهرية منها إلى أضخم المخلوقات تم الوصول إليها، أي من أصغر حشرة إلى الدّببة الكبيرة، ذلك أنها عوالم ساحرة الوجود

كلها تشكّل إطلالة على كينونة الإنسان من خلال منطق مقارن. المقاربة التفصيلية تتناول بطبيعة الحال وحدات التخير المتمثلة في: الجين التكويني، والفرد، والمجموعة التي ينتمي إليها [1]حيث أن منزع الكثير من الكائنات يعتمد على تقاسم المهام الوظيفية في إطار مجموع منظم كإدراك غريزي في التكتّل المُفضي إلى بقاء النوع، هذا الذي ربا على المليون من الكينونات الحية، حيوانا أم نباتا، الأنظمة الفيزيولوجية تبتغي الدراسة التفصيلية التي تمنحها القدرة على استكناه سلوكات الكيان المدروس، كنظام الدورة الدموية والكيفيات الهضمية وأدوات الرصد الحسي وعلاقتها بكيفيات التطور لتخليق أسباب العيش المتواصل.

كما يُدرس بالتفصيل التكيّفُ الذي تتعدّد صورُه وتمتد إلى التخفي المتقن بالقدرة على التماهي اللوني والشكلي، رغم أن هذا الفعل تحرّز غريزي ما كان له أن يتوفر فيه طابع التعميم، لأن حفظ الحياة ليس مطلقا، نظرا لكون السلسلة الغذائية خاضعة لتراتبية في الافتراس والمأكلة، الأمر الذي ينبئ بتناقض النظام؛ من جهة الكائنات تتغذى على بعضها البعض، ومن جهة أخرى تُمنح قُدرة ما (أحيانا تكون مدهشة) على الإفلات، فيسود نوع من الكر والفر بين الكائنات التي هي وظيفيا في خدمة بعضها البعض، فما حكمة هذا التناقض ؟ تقوم الفلسفة بإفراد الظاهرة باعتبارها آلية لحركة المعمار الحي، لكن هذه القدرة في التكيف ترتقي مع الزمن، باعتبار التعريف ينحصر في التغيّر والتحول الذي يطال الأجيال المتلاحقة في تركيبها الجيني، عبر الطفرة كتغير إحياني لافت، كما تسود ظاهرة الانحراف الجيني بالخروج عن مواصفات

[1] - L'evolution biologique, un trésor de philosophie. Christian Sachse. EPFL Press. Suisse. 2021. P 224 . 226.

النوع، كما يتوفّر أيضا التدفق الجيني وذلك بالخروج عن المواصفات الجنيسة من خلال هجرة الأنواع واختلاط أنسابها الجينية، وكل هذه الميكانيزمات في خدمة الانتخاب الطبيعي الذي يتم وفق خطة معقّدة للغاية، لكن مقترنة بالإنسان، فهل يعرف هذا الأخير ذات الميكانيزمات التطورية ؟

من حيث استجابته للحرارة (صعود الميلانين لحماية الجلد) أو بياضه في المناطق الثلجية فضلا عن تطورات الطول ولون العينين والصحة الجسدية وقوة البنية إلخ من المواصفات الجسدية التي تحكمها الخريطة الجينية. وما أثر ذلك كله على الأداء الجسدي والفكر؟ إذن الدراسة البيولوجية تزيدنا علما عن المكونات البيئية والحياة التي تسودها فهل لذلك صلة عضوية بالإنسان؟ هنا تُطرح وظيفية المعرفة البيولوجية.[1]

إبستيمولوجيًا، هل يمكن إدراج علوم التتبع التاريخي للظواهر في دراسة علوم الحياة؟ فإذا كانت هذه العلوم تهدف إلى استيعاب مسارات حياتية، وسيرورات لا زمنية من حيث ثبات الصفة وعِللها، وتهدف أيضا إلى استعادة ظواهر ماضوية أحادية وغير قابلة للاطراد ولا التكرار [2].

ومن خلال المقاربات التجريبية تصدر الأسئلة المتعلقة بالمنطلقات والمآلات وعلائق التشابهات الجزئية في الاستنباطات، ما السبيل إلى يقينية النتائج بالمقارنة مع وضعية الغياب التي تمثّلها بعض عناصر التجربة؟ البيولوجيا في بحثها عن مواصفات الأحياء وتصنيف الأشكال البيولوجية وانتظام الأنواع وتحرّيها في أصل الحياة تفتح أسئلة المصير الإنساني أيضا، من

[1] -La biologie humaine – une approche visuelle.F. Martini et d'autres. Feuilleter. 2015. / Sciences Humaines. Mai 2015. N 270s. P 52.

[2] - L'evolution biologique, un trésor de philosophie. P 320.

حيث أن الكائنات موجودات كونية تتكون من ذات المادة الحية، إذ كلها تقع تحت سلطان علائقية الفيزيقي بالبيولوجي، وفي جانب منها لا بد أن تفيد بشكل من الأشكال الفلسفة العضوية المتسائلة عن البُنى والانتظامات والوظائف التي تستدعي البعد التشريحي المقارن الذي يتشابه فيه الإنسان والحيوان.

الفصل السابع:
في فلسفة العناية والأخلاق الاستشفائية

العناية هي "رعاية موجّهة لشخص ما، تتأسس على مستوى الوعي بالمسؤولية اتجاهه، ابتغاء توفير الراحة له، تشمل النشاط الموجه له ومجمل المهام الفردية والجماعية التي تهدف إلى توفير راحة ذلك الشخص" [1] حيث يشتمل المفهوم على بعد التسخير والمرافقة، من منطلق أن جميع بني البشر معرّضون للضعف والهشاشة، ولعل العناية تشير من حيث هي علاقة بين خادم ومخدوم إلى الانتظام الحياتي برمّته في تبعية الناس لبعضهم البعض، إذ حتى تقسيم الوظائف والمهن والتخصّصات العملية في المجتمع إنما توزعت لعدم القدرة على القيام بها جميعا، فهناك دائما وأبدا علاقة غير متكافئة بين من يقدم الخدمة ومن يتلقّاها، فما هي حكمة هذا التخلّق لضرورة الاتصال بالآخر والوقوع اضطرارا تحت رحمته ؟ لعلّها من الإكراهات التي تصنع تواشجية المجتمع بما تُخلِّفه من تناغم اجتماعي، وقد تكون الظاهرة مجالا خصبا لإظهار الامتنان لمن يخدمنا اعتبارا لإنسانيتنا المكلومة، كما أن العناية كيفية قد تُداخلها السلطة الخدماتية بصفة جماعية كما قد تباشرها الفردية الصّرفة. وهي من الصعوبة بمكان لكونها متعددة الاختصاصات، إذ تحتوي التطبيب والتمريض والإطعام والمؤانسة ونظافة الشخص، وتختلف العناية من كونها عملا تطوّعيا إلى نمط كونها تتم بأجر، والعناية من ناحية الجندر

[1] - Care, justice et dépendance – introduction aux théories du care.M. Garrau. Et A. Le Goff. PUF. Paris. 2010. P 10.

كانت دوما ألصق بالوجود الأنثوي باعتبار الرحابة التي تتمتع بها المرأة في ممارستها للعناية، ولعل أبرز صور هذا الانتساب نجدها في الأم اتّجاه وليدها حيث تقوم غريزيا بالتحسّس لكل مطالب الرضيع في كل أوضاعه الحياتية من ليل ونهار الأمر الذي يفضي بالزمكانية إلى انشغال كامل، هذا التعاطي الشديد لفعل العناية يمنحها نماذج سلوكية تتأبّى على التنظير من جهة، وتتأبّى عن كونها ظاهرة طوعية ببعد إيرادي، وإنما هي استعداد فطري على مستوى الجِبلّة في تحمّل أعباء العناية اتجاه الأقرب نسبا كالإبن والأب والأم، وهذه النوعية تمثّل أعلى معدلات التكفّل كمّا وكيفا. إذن أخلاقية العناية تستدعي التأمّل في حيثيات فلسفة العلاقات الإنسانية عامة وفلسفة العلائق المؤسساتية باعتبار أن التكفل الممنهج بذوي الهم – على سبيل المثال – من مسؤوليات مؤسّسات معينة، بل ومتعلّقها أيضا فلسفة الطب فضلا عن البسيكولوجيا والسوسيولوجيا، بل وهناك دعوة للفلسفة السياسية من حيث النظر إلى المرأة ككيان فاعل يمارس فعل العناية في كل بيت من مأكل ومشرب وأمور أخرى لا تُحصى، هذا الذي وفّر توازنا عجيبا في كل أسرة، وبالتالي سلما اجتماعيا واستقرارا سياسيا.

إنّ فلسفة العناية تنبع من قناعة مشخصنة باعتبارات أخلاقية ووجدانية لا تؤطّرها ولا تضمنها القوانين لأنها نابعة من أسس إنسانية طوعية، ولا يمكن تأطير العناية شكلا إلا على سبيل تسطير ظاهري للمتطلّبات والقيم التي ينبغي الالتزام بها، فهل أصبحت هذه الفلسفة سمة العصر؟ نتأمل التوصيف التالي الصادر عن فيلسوفين معروفيْن: "على المستوى الأكثر عمومية، نقترح أن تضحى العناية نشاطا شاملا تحتوي كل جهودنا في المحافظة على عالمنا واستمراريته وإصلاحه بحيث أننا نستطيع العيش أحسن حياة

ممكنة. هذا العالم يتضمّن أجسادنا، نحن وبيئتنا وكل عنصر نسعى لربطه مع شبكة معقدة يكون دعما لراحة هذه الحياة" [1] إذن لم تعد العناية تعيينا لمجموعة من الأعمال الخيرية اتّجاه أناس معيّنين، بل أصبحت منهج حياة كاملة ونموذجا لعلاقات طيّبة تسود بين البشر، تكون بمثابة عقد اجتماعي كالذي اجترحه جون جاك روسو، وهذا يجعل الأمر في صلب النظرية الاجتماعية، لأنه إعادة تأسيس لمجمل مفاصل السلوك الإنساني في الحياة، وهو حديث في الغيرية أيضا، إذن هي توازنية كبرى تحتاج إلى وعي ينتشر ويخاطب في الناس حس التكافل المشترك، فالثقافة ذات السمت الحضاري هي التي تهتم بأضعف الناس، أخلقة اليومي مجال فلسفي واسع بإدراك الأهمية والاشتغال على نشر هذا النوع من الفكر أفقيا. العناية تصف سلوكا أخلاقيا في الاهتمام بالآخرين، مجهودات هدفها تقديم خدمات خاصة لمن هو في أشد الحاجة إليها، ولعل المرضى والعجزة والأطفال وكل بشري ضعيف واهن إلا وانطبق عليه توصيف الحاجة للعناية، ولكنها قد تتسع كمفهوم إلى أي كائن يحتاج المساعدة، وتنجلي أهميتها عند وعي عدم القدرة على الحركة التي تسمح لنا كبشر بالقيام بالحد الأدنى من التكفّل بأنفسنا، في إشارة ظاهرة للعلاقة العضوية بين الأنا والآخر من باب الحاجة واللا استغناء. عدم الاستقلالية والتبعية لشخص ما صعب تقبّلها ولكنها من إكراهات العجز، ذلك أن الاتّكالية معطى غير إنساني وقد تكون جارحة وجدانيا، لذلك فإن فلسفة العناية هي التكفل باعتباره واجبا وليس منّة على أحد بحكم تبادل الأدوار بين البشر، وتصبح سياسة كبقية السياسات تشبه تماما الحق في الضمان الاجتماعي (على سبيل المثال) فأينما حضر العجز حضرت العناية باعتبارها متعلّقا بكرامة

[1] - Circles of Care. E. Abel et M. Nelson. Suny Press.1990. Albany. P 37.

الإنسان الذي لا ينبغي له أن يهان، عكسها ليس سوى التخلّي، الذي يعبّر عن الإفلاس الأخلاقي واللا إنسانية، كمن وجد حيوانا في شرَك واستطاع أن ينقذه ولم يفعل، ألا نشك في إنسانيته ؟! العناية مسؤولية يُضطلَع بها بأفضل صيغة ممكنة كعمل يتم إتقانه، فهل هناك معايير يقاس بها العجز والضعف البشريْن؟ ذلك أن التكفّل ممارسة تتقاطع أحيانا مع المعطى الثقافي كما نجد عند المسلمين فيما يتعلق بالوالدين والتحرج من عقوقهما حد عدم القدرة على إبداء التأفّف، وليس في ذلك منٌّ سوى تسديد دين «كما ربياني صغيرا» [1] ذلك أن المفهوم ينوس بين طرفي نقيض؛ «أن تكون أو لا تكون، تلك هي المسألة»، والإهمال مميت ولو بعد حين، وحفظ الوجود لا يتجزّأ ولا يقتصر كما يعتقد البعض على الحاجات البيولوجية من أكل وشرب واستنجاء، وإنما هو كلٌّ متكامل من الحاجات الوجدانية أولا، والروحية ثانيا، والمادية ثالثا، وعدم الأذى رابعا. الأمر الذي يُحوج إلى التواصل الحميمي وبما يقتضيه من رأفة ورحمة وحسن التعاطي، غير أنّ الشرط الأول والأساسي هو الاحترافية، هذه التي تنقذ أرواحا في اللحظات الأخيرة، ومن افتقد الصفة لا تُغني عنه رهافة العاطفة وحسن النوايا. والاحترافية تقتضي معرفة تفاصيل الطّباع التي يتحلى بها من يتلقى العناية، فإذا كان من محبّي الكلام كان الحديث إليه أنْسا، ومن كان يقدّس الصمت كان الحديث إليه إزعاجا، إذن الاهتمام بالخصوصيات الفردية في المأكل والملبس والخروج والولوج وغيرها من أحوال المرء السّوي الذي لا ينبغي انتهاك مفاضلاته. هذه الفلسفة تجعل العناية في صلب الاهتمام العام، لأنّها إذا احتلت الهامش فإنه من المؤكّد أنها ستكون رديئة لأنها لم تستوف طرائق إنجاحها. كما أنّ الأمر يحوج إلى التعرّف على مجموع معطيات

[1] - سورة الإسراء. آية 24.

هامّة: العرق الذي ينتمي إليه الفرد المستفيد من العناية، والجندر، وطبقته التي انحدر منها، فالمستوى المعيشي إذا ما تدنّى يُعتبر مساسا بمبدأ العناية، لذلك يكون التفاهم على شكل التعاطي الذي يبدو ظاهرا بين من يعطي ومن يأخذ، بينما حيثيته المطلوبة أن الجميع يحقّق إنسانيته، بإحساسة بالمساواة، حينما تجري الأمور في السياقات المطلوبة، هي ذاتها متطلبات العيش تتجانس مع متطلبات العناية.

الحديث عن الكفاءة يؤدّي بالحديث إلى التجربة التي يراكمها من يقوم على العناية، هذه التجربة تختصر على صاحبها وعلى من تُوجَّه له العناية الكثير من الأسئلة والملاحظات والمضايقات والأقوال والأفعال المجانية التي تضر أكثر مما تنفع، إنها تُكسب الطابع العملي في السلوك. هل ينبغي الارتكان إلى الصيغ المثالية التي تتيحها المخيلة؟ ذلك أن هذا الجنوح نحو المثالية يماهي وهم الكيفيات بينما هذه الأخيرة تواجه صعوبات جمّة وواقعية تبتغي التفكير الذي يستجلب لها الحلول ذات الفعالية الميدانية، من هنا تتطلّب العناية صلابة نفسية داخلية، وانضباطا في الحركة والكلمة والإيماءة، وكل هذا يحتاج إلى تدريب تكويني ممنهج وتدريب تطبيقي يتأتّى كنوع من المِران الذي يُكسِب الحنكة. فإذا كانت السوسيولوجيا آلية تحليلية لاستكناه دقائق ما يتبدّى مجتمعيا، يُلاحظ أن أغلب من يمارس العناية كمهنة هم الغرباء [1] (المهاجرون، من عرق ولون مختلف، يسكنون بعيدا أو من خارج الوسط الذي يشتغلون فيه، بل منهم من يفتقد حتى إلى المواطنة أو يوجد في إقامة غير شرعية، وهذا

[1] - Qu'est-ce que le care ? -souci des autres, sensibilité, responsabilité – pascale molinier et autres. Ed Payot et Rivages.

Paris. 2021. P 23.

يلغي مبدأ الهوية الواحدة عن طرفيْ العناية، أفلا يؤدي ذلك إلى تشاكل ثقافي؟ وقد يؤدي ذلك على العكس إلى غنى ثقافي استبدالي مفيد، وبهذه المناسبة هل تتناول فلسفة العناية الفئات غير العاجزة ولكنها تعاني عجز الاندماج بحكم عدم تسوية الوضعية القانونية في الإقامة الأمر الذي ينعكس على الحرمان من العمل تحت طائلة القانون؟ وهل تتوسع العناية إلى ما هو أشمل فتنسحب على الطبيعة (وعندئذ ما هو الفارق النوعي الذي يفرّقها عن الإيكولوجية؟) والحيوان (متعلّقه الفلسفي وجهة مغايرة ولكنها قائمة بذاتها كما شهدنا في الفصل السابق) وذلك يعني تفكيرا يوازن بين الأصول الأخلاقية والسياسة، فمصطلح العناية يوجِد التوازن بين متقابلات اصطلاحية نمطية : عقل – عاطفة، لنقلنا إلى مستوى ثاني من توصيفات وظيفية ذات علاقة بسير الحياة في تدفقها الثر، حيث راجت عدة نظريات طوّرها منظّرون كثُر، بالإضافة إلى تأمّل العلاقة مع الآخر المختلف، بل وحتى المختلف بيولوجيا، كل هذه المواضيع تسمح بتجديد الخطاب السياسي وتوجيهه نحو المستقبل، لكن مشكلة تطوير السلوك اتجاه هذه المسائل الحساسة ظهرت صعبة أمام صمود اشكاليات السياسة الكلاسيكية التي ترتهن للحاضر الماثل.

ما هو أفق العناية القادم والألق الذي تعرفه كسياسة اجتماعية يتحاماها الناس اليوم بالاهتمام؟ وهل نجمت كخاصية فكرية عن الحداثة؟ ذلك أن تخوم التماس بين الجانب الأخلاقي والحداثي لم تكن يوما على ما يُرام، الحداثة شجّعت الفردية ومنطق التخلي بحثا عن النجاح في الحياة من دون عوائق أو التزامات، فقد كان هناك دائما المسكوت عنه في هذا الجانب العلائقي[1] فما هي مختلف أصناف العلائق السائدة في مجتمع الحداثة وما بعد

[1] - Qu’est-ce que le care ?. P 191.

الحداثة على مستوى الفرد والجماعة، وما هي المعايير الأخلاقية المعتمدة أي الصيغ العملية؟ حيث لوحظ أنه لا توجد روح جماعية أو تواضع يمثل عقدا اجتماعيا في هذا المضمار، وتلعب الخصوصيات الثقافية والانتماءات الإثنية دورا حاسما في اختلاف طرائق العناية.

إذن الجانب القيمي يوازي الإجراءات السياسية ولا يماهيها، خاصة القول أن العناية تتقاطع سلوكا مع توصيفات تطال وضعيات أخرى، لذلك يتم الحديث عن التجربة الأخلاقية النسوية ومدى تماهيها مع قيم العناية، لصالح إجابة واضحة عن الاحتياج الحقيقي لمن أعوزته العناية، مجتهَد الإجابة يدور مداره حول العمل قبل كل شيء، أي أن العناية اشتغال عملي ولا يمكنها أن تقتصر على التنظير، سيكون طوباويا أو حديثا من برج عاجي غير متفاعل مع ما تلاقيه العناية في واقع الحال. فإذا قرأنا أدبيات العناية نجد عناوين دالة تنبئنا عن الوجهات التي صنعتها التيمة على مستوى التوصيف اللغوي ذي العلاقة مع مضمون الفعل في العناية : صوت النساء (كتلازم عضوي)، رعاية الآخرين؛ بسيكولوجيا أخلاقية من نوع آخر، العناية ليست أمومة من نوع جديد، كيف نعتني بالآخرين من دون أن نخسر أنفسنا (محاولة لمنع التماهي المتعِب)، جنس التعاطف والعلاج، هل هي هوية جندرية ؟، كيف يمكن تحسين وضعيتنا المعيشية ؟، اللبرالية والعناية، دمقرطة العناية، العناية من منظور اللبرالية الجديدة (رعاية المال)، المقاربة العائلية للعناية.[1]

تلك بالفعل محاور العناية كتيمة ملحّة على المستوى الفلسفي اليوم، لكن كذلك على المستوى الإعلامي والاجتماعي والسياسي والجامعي، دائرة

[1] - l'Éthique de «Care». Fabienne Brugère.coll «que sais-je». PUF. Paris. 3ed 2017. Les sous-titres.

النقاش لها دوائر متداخلة وخاضعة لخصوصية رقعية غير متجانسة من جغرافيا إلى أخرى. فهل كانت فلسفة العناية مطالباتية سادرة في التمني وما يجب أن يكون؟ هل تشكّلت العناية كميتافيزيقا تجريدية تدور في عرف التقديرات الافتراضية العاجزة عن التمأسس والإنجاز الواقعي؟ ما علاقة مفهوم الالتزام السارتري بالالتزام المسؤول في فلسفة العناية؟ إذ باعتبارها نظرية أخلاقية ذات متلمّس سياسي على مستوى إرادة التطبيق القادرة على التغيير، لا بد لها من استراتيجية خطاب يحاول استيجاد قوة تسخيرية لتغيير الوضع الآسن لكل المشوّهين جسدا أو وجدانا أو تم قهرهم عقلا وتفكيرا.

التحقيب في التأريخ لفلسفة العناية مهم للغاية على صعيدين؛ انتقالها من وضعية النوايا الطيبة إلى مفهمة قائمة بذاتها، ومحاولة مصادرة بروزها باعتبار حسن التعهد للضعفاء والتضامن معهم مؤسسا أصلا فلسفيا منذ القديم، فلا حاجة إذن لإقامة منظومة مستقاة من متعدد تنظيري تالد، فضلا على أنّ تصنيفية العناية في التأهّب النسوي جعلها شبه مجابهة لإثبات واقع تصوّري جديد كافحته النزعة الذكورية المتلفّعة بإحداثيات الفكر المتمركز، والهدف كان على العكس، إبداء نظرة جديدة في كيفية التسخير السياسي لمناصرة الفكرة، وتطوير الكيفيات الجديدة في إنتاج المعرفة. العناية كشفت للرأي العام انشطار المجتمع إلى طبقتين غير معلنَتيْن؛ القادر والعاجز، الأمر الذي يطعن في فاعلية ما يُنعت بحقوق الإنسان وكيفية تجسيدها الواقعي، باعتبار اللا مساواة بين البشر في الحالات العينية التي تحدّدها العناية كحركة راصدة. بل وحتى التبشير بإبستيمولوجيا بديلة تتأسس في أفق السؤال. فإذا كانت العناية موقفا أخلاقيا في الأساس، من الذي يتمتّع بسلطة التعيين لوجهة

النظر الأخلاقية؟ تجيب كارول جيليغان [1] أنّ المعنيين بالعناية هو الذين يمتلكون هذه الصلاحية، وهكذا تكون قد سحبت البساط من تحت أرجل مختلف التيارات الفكرية التي تتزعم البحث الأكاديمي في هذا المجال. هل تُعَدُّ هذه سبيل جديدة في معترك تبسيط فكرة العناية باعتبارها حاجات (لا يدركها سوى أصحابها لأنهم مُدرَك المعاناة) أمّا توصيفات الحلول فيمكن أن تتشيّد على تقاسم الاقتراحات بين المعنيين بالأمر والخبراء كونهم يمتلكون المعرفة،

أو انطلاقا من فلسفة العناية philosophie du soin في مفهومها العريض، العناية بالطبيعة وبالأقارب وبالضعفاء كما نلمس في مرافعة «فريدريك وورمز» الفلسفية [2] الذي استبدل المصطلح الانجليزي بنظيره الفرنسي (care-soin) كنوع من تأصيل المفهوم ونفي صفة الاستيراد عنه رغم أنه مُعتنَق ثقافي غَيْري، بل ووصل إلى فرنسا متأخرا من باب تقمّص فعاليات ما وراء الأطلنطي، هذا الكتاب يعتبر العناية سمة العصر، فهل منعت الحروب باعتبارها وعيا كونيا؟ ادّعاء أن العناية شاملة محض وهم، لكن ما يجدر ذكره أن هذه الفلسفة تجد رواجا لها في العالم الأول، لا في الثاني ولا في الثالث، عنوان رفاهية غير مسمّاة، هل تُعد العناية مجالا تفلسفيا برجوازيا إذا ما استخدمنا القاموسية الماركسية؟ العناية لحظة في حياة أمّة أو في حياة فرد، تعني أنّ هناك مشكلة تبتغي الحل من دون تأجيل؛ هنا المعاناة التي تستدعي تكفّلا عمليا، لكنه يجب أن يكون ضمن عُدّة نظرية ليدوم ويتأسّس ويتشيّد، إذن العناية ليست رفاهية كما ذكرنا من فضل نقاشنا السابق. هي وعي حصل

---

[1] - Une voix différente. Pour une éthique du care. Flammarion. Paris. 2008. P 92.

[2] - Le moment du soin : À quoi tenons nous ?. Frédéric Worms. PUF. Paris. 2021. P 24. 32.

اليوم وينبغي أن يُنمّى، دون العناية كم من حياة مرشّحة للتوقف، إذن هي حيلولة دون الموت، فهل للعناية درجات ولحظات انتداب فورية ؟ نعم؛ زمن اللحظة الحرجة، أم مؤجّلة؟ نعم، لحظات الرعاية طويلة الأمد. الجسد الذي نكّل به المرض، يحتاج عناية فورية، وتلعب الحالات الخاصة دورا محوريا في الالتزام بالعناية بين معنِي بها بشكل متواصل ومتخلٍّ عنها تماما، وهي لحظة ببعد البحث عن حلول جديدة ومستنبطة لمشاكل قديمة، إصلاح السلبي يكتسب حكم القيمة الإيجابي. ثنائية تحكم العناية من جميع أطرافها حيث يوجد إشكالات جديدة أيضا. العناية أيضا هي مقام توجيه كل المقدّرات الاقتصادية والطبّية والتنموية نحو تلبية العجز الحاصل في مجال التكفّل الذي لا يتحمّل المقاطعات الإنسانية والهجر والعزل. خرق متطلّبات العناية تعني خرقا للحاجز الأخلاقي تماما كاختراق القانون، سلوك يشبه الخيانة الأمر الذي يضعف الثقة في القيم الإنسانية. ولعل فكر العناية تساؤليٌّ أيضا حول ماهية الزمن؛ لماذا ينبغي تحديد الزمن لفعل ما؟ هل حضارتنا المعاصرة هي حضارة التسارع؟ هل هو سباق نهضوي؟ إن كان الأمر على هذا النحو، ما أثر ذلك على نوعية الحياة التي نحياها، فأن نكون دائما على عجلة من أمرنا، فذلك أمر مُكْلِف نفسيا وعصبيا وجسديا [1] مجتمع زمني لا يرحم، الكل يسابق الزمن، فما الذي يجعل البشر يقبلون بهذا المصير وما يثيره من قلق وخوف؟ هل يعيش الناس ضمن مكينة ينخرط فيها الجميع ومن تأخر تدهسه الآلة وتهشّمه الأمر الذي يعني تهميشه اجتماعيا لأنه سيخرج من المنظومة الاقتصادية التي سطّرت هذا النحو من العيش؟ هل أصبح الاستعجال علامة العصر، رغم كونه

---

[1] - Le temps de l'urgence. Christophe Bouton. Lormont. Le Bord de l'eau.Bordeaux. 2013. 123-133.

ينال بالضرورة من كفاءة العناية؟ نحظى هنا بمفارقة مستمرّة. يعدّد المؤلف «بوتون» أوجه الاستعجال في الطب (وهذا مفهوم بحكم الحالات الاستعجالية مع كثرة المرضى والعمل الكثيف في ظل نقص العنصر البشري المؤهّل وبسبب التقشف الحكومي في توظيف الأطباء والممرضين) والاقتصاد (بفعل التنافس الشديد بين الشركات) والسياسة (الاستعجال في جني ثمار السياسات لصالح انتخاب متجدد والبقاء في السلطة) وفي الثقافات والحقول المعرفية (من يصل أولا إلى الاختراع أو الاكتشاف، يحصل على مجد منتظَر) إذن العجلة السريعة التي تحكم العالم إيديولوجية مفروضة على العالم من قِبَل تسابق الشركات نحو الربح، يمكن اعتبارها فائضَ رأسماليةٍ كشبه توحّش ليبرالي ولكن بقبضات مخملية، حاول المؤلف تحليلها بالاعتماد على عدُّة تنظيرية منها كتاب «رأس المال» لماركس، في محوري «الإنتاجية» وما «فوق العمل»، العجلة إذن آلية استغلالية مقيتة تنال من أي نظام عناية، هذا النظام المروّع هو الذي يخلّف الأمراض الوبيلة بسبب القلق الذي يُحدثه، الأمر الذي ينال من السلامة النفسية للعمال والإطارات، هكذا أصبحت العجلة معيارا اقتصاديا واجتماعيا. المهمّات كلها تنتهي بعبارة «آخر أجل» بالانجليزية deadline التي تعني موت التاريخ المسموح به للتنفيذ. يعتبر المؤلف الكلمة دالة جدا، إشارة إلى الموت الاجتماعي الذي تعاني منه التعاملات البشرية الرسمية، واستعان بأدوات التحليل التي طوّرها فوكو في نقد الأنظمة والمؤسسات لاستحداث لحظة وعي باستحداث نظام آخر يحمي الفرد من طغيان الشركات عبر إجراءات تشريعية وسياسية لمقاومة «منطق المال» المضاد تماما «لمنطق العناية».

1 - التهميش: الوجه الآخر لمدنية الإنسان المعاصر:

قابلية الفرد للتحوّل نحو الفقر والفاقة لشخص قد يتمتع بأسباب العيش الكريم بسبب لبرالية النظام الرأسمالي الحالي تُعد مشكلة حقيقية حينما يتحكّم الظرف الاقتصادي فيحوّل حياة مجموعة من الناس الى العوز دون مسؤولية منهم، هذا فيما يتعلق بأناس ولدوا وعاشوا في مجتمع يقال عنه أنه متقدم، إضافة إلى البطّالين نجد وضعيات المهاجرين غير المسوّاة ملفاتهم والشبان الذين لفظتهم المدن إلى أطرافها، العمال غير المؤهلين ذوي الأجور البخسة، المعاقون ومن لا مساكن ثابتة لهم .... التهميش يطال فئات عدة وبوجوه كثيرة، كل حالة تنبئ بتجربتها المتفرّدة، في مجتمعات تعتمد على الروح الفردية والاهتمام بالذات دون أن تحمل هم التكافل الاجتماعي، ففي العشر سنوات الأخيرة أصبح التهميش وعوامله يحتل مواقع متقدمة في سلّم الاهتمامات الفكرية للفلسفة السياسية، أن تكون مهمّشا يعني أنك تعاني جرحا غائرا جسديا أو نفسيا أو كلاهما، أن تكون قابلا للعطب في أية لحظة يشاؤها محيطك الذي تعيش بين ظهرانيه، ووفقا لهذا المعطى تضاعف الاهتمام بالتنظير لمفهوم العناية، والهدف استنطاق المسكوت عنه في الموروث الاجتماعي الذي يجيز أوضاع مزرية يعيشها أفراد من المجتمع، وهذا لا يعني البتة البحث عن رؤى تنحو منحى المثالية، ولكنها نظريات تهتم بتفعيل ميكانيزمات تصنع نوعا من التكافل يقيم أود الضعيف والفقير والمسكين ويواسي الكئيب ويقف الى جانب الطفولة المسعفة والمرضى ممن لا قدرة لهم على العلاج، ولعل الفئات الاجتماعية التي لا يدور الحديث حول معاناتها كثيرا هي فئة الأجراء الأدنى دخْلا، وفئة الخدم وما يتعرّضون له من سوء المعاملة والحرمان من أبسط الحقوق، ولذلك تُوجّه نظريات العناية الرأي العام نحو

تثمين جهود الحركات الجمعوية القائمة على رعاية هذه الفئات، والنظر الى جهودها كأعمال مؤسّساتية وليس كعمل خيري طوعي يستحق التنويه المحدود، والذي يقوم بهذا التثمين هو المجتمع كله لأن المسألة كلها قضية وعي، والوعي بالشيء يوجّه السلوك ويصنعه، والوصول الى ذلك لابد له من كيفيات ووسائط اعلامية وسلطوية وشعبية ونظامية حازمة، ولكن أيضا لا بد له من تعريف حتى لا تقع هذه الجهود في حمأة المساعدات المجانية التي تصنع الاتكالية، لنصل إلى فحوى المثل الشهير الذي يحض على "تعليم الناس الصيد عوض التصدق عليهم بسمكة" فالغرض من حركة العناية هي إنهاء أسباب التهميش وليس رعايته الى الأبد، غاية تتشاطر معها محاولات تنظيرية أخرى، تلك التي تربط العدالة باستقلالية الفرد واستغنائه عن المساعدات، فما هي كيفيات التحرك لرأب الصدع الاجتماعي : هل يكون فرديا أم جماعيا ؟ هل تشارك السلطة في هذا المجهود أم تمتنع عنه خوفا من استغلاله في الحملات الانتخابية والترويج السياسي؟ هل تتخصّص جمعيات في هذا الميدان، أم يُفتح المجال للجميع؟ وما هي آفاق التمويل وما هي مصادره؟ وكيف يمكن ضمان وصوله بشكل منتظم؟ وما دور المؤسسات العالمية فيه؟ انطلاقا من هذه التساؤلات نشأ نقاش لمفهوم العدالة في صورته العملية اليوم، استجابة لصورة إنسان يحمل الكثير من التجريدية ككائن عاقل مفكر في مصيره ومسيطر على وضعه، على نفس الرأي يكون التوصيف؛ أن يعطى الانسان كفاء ما يستطيع مع توازن كفاء ما يطلب، أي الأمر دائما بين القدرة والإمكان لينتج لدينا فرد قادر وحر، الحرية التي تعني كسر مجمل القيود التي تحوجه إلى غيره، وللوصول الى هذا لا بد من الأخذ بعين الاعتبار شروط العيش الكريم .

مصطلح empowerment الناشئ يعني " بعدين اثنين : الأول السلطة، والثاني منهج تعلم الوصول اليها، "فتثمين هذا المصطلح يعني ترقية كل من هو ضعيف ومحتاج ليكون له دور في القرار الذي يُتخذ بشأنه، أي يتحوّل جزئيا إلى فاعل عوض أن يبقى مفعولا به، ولا يخفى ما في الحالة الأخيرة من إهدار الكرامة والإزراء بهذا الشخص الذي نعتبره مسكينا بينما إشراكه في قرار كيفية تغيير حياته نحو الأحسن يجعله يشعر بذاته أكثر ويمنحه الثقة في النفس زيادة على أن استشارة المعنيين بالمساعدة يتيح توفير الكثير من الجهد والمال كونهم أعرف بأنفسهم، والحوار معهم وحده يكشف أقرب الطرق لانتشالهم من الوضع الذي هم فيه، فهناك من حلّه تكفّل طبي، وآخر نفسي، وآخر اقتصادي، وآخر اجتماعي، أو جغرافي ..... إلخ، غير أن المصطلح المذكور آنفا لا يحصر نفسه فقط في مسألة التكفّل، بل يندرج في ميادين أخرى ملازِمة مثل العمل الاجتماعي العام، والتنمية في كل مكان، وترقية المرأة (باعتبارها عصب الحركة الاجتماعية ومقياسها)، ورغم هذا الكم الهائل من الاهتمامات فقد نُقد المصطلح السابق في كونه يحمل نوعا من الإجبار على الحركة الفردية المكبّلة بقيود شتى لا يتاح لها كسرها بالبساطة التي يوحي بها المصطلح،" إذا لم يكن الكل يحتاج المساعدة ويستطيع هذا البعض أن يستغني عن الآخر، فإن القاعدة لا تلغي الاستثناء [1] بل إن الفرد يحتاج لفترات متقطّعة من حياته لزما أنواعا من المساعدة، لذا تصبح مساعدة الآخرين من شروط الوجود الإنساني، كون اقتسام المهام واختلاف المهن وتفاوت القدرات بين البشر تحوج لا محالة إلى الآخر. إذ التهميش والعجز الذي يمكن أن يصاب به الإنسان جزء لا يتجزء من الإنسانية باعتبار حاجتنا إلى الامتنان من الآخر، بما يتضمن ذلك من

[1] - Sciences Humaines. Mai 2015. N270. P 28. 39. / n 63. Juillet 2021.

سعادة العطاء، وحاجة المتلقي للشكر، فهي ليست مجرّد عواطف مجانية ولكنها محرّكات سلوك مهمة لا يتم الوجود الا بها، فالعدالة تتحقق في هذه العلاقة بين من يعطي ومن يأخذ، وهناك ثلاثة أنواع من الامتنان وفق أغلب الملاحظين، هي : المساواة، والحب، والمشاركة الاجتماعية، ففي مجتمع عادل الكل له الحق في المحبة والحصول على الحقوق والتقدير الاجتماعي، فلا توجد قيمة للفرد إلا من خلال الآخرين . فالفرد لوحده عاجز عن العيش، فإن عاش كان عيشه بدائيا، تبادل الوظائف بين أفراد البشرية بُعْدٌ تكويني وجودي لا غنى عنه، فالحاجة إلى الآخر لها بعد تكاملي كما تذكر جوديث باتلر، ويطالنا العجز في كل النواحي منها الجسدية، ليصبح التظامن آلية تحقق كمال الوجود الانساني " فيصبح التكافل أداة ذاتية للنهوض، فالمجتمع يصبح فردا قائما على شؤون ذاته، وهذا الوعي يُحوّل العمل التضامني إلى فرض عين على كل شخص، لأن احتمالات التعرض الى عنف جسدي او اجتماعي أو نفسي، متنوعة وكثيفة الى درجة أنه لا أحد يمكن أن يدّعي أنها لن تطاله مهما علا في السلم الاجتماعي والاقتصادي، وهكذا يصبح التهميش داءا في جسد الأمة الواحدة تتكفل به، والدليل أن المجتمع يدفع ثمنا باهضا من الطفولة الجانحة (على سبيل المثال لا الحصر).

إذا كانت الفلسفة تساءلات مستقلة عن كل الأفكار المسبّقة، تشبه في وظيفتها عدسة مقعّرة تقرب الصورة لندرك تفاصيلها، الصورة هنا هي الواقع، بؤس الإنسان مثل عظمته علامتان يتعاوران حياة الإنسانية، يا ترى هل يمكن للفيلسوف أن يضع نفسه في جلد معاق وينظر إلى الوجود من خلاله ؟ كيف يراه من خلال ضعفه؟ [1] هذا ما قام به افتراضيا «أليكساندر جوليان»، وقد

[1] - Éloge de la faiblesse. Alexandre Jollien.Marabout. Vanves. 2011. P 3.

استقام أمر المحاولة إذ كانت على شكل محاورات مثل محاورات سقراط وأفلاطون، استنطاق فلسفي من زاوية مشخصنة، فهل كان المؤلف سقراط أم كانه سقراط ؟ لماذا رغم الاقتناع أن الحياة بين علو ودنو، ارتفاع ونزول، نعيم وبؤس، تنشأ تلك التراتبية الاجتماعية التي تُحِلّ أناسا المركز، وآخرين الهامش، لسبب ما؛ من أعوزته الوسيلة؛ المال، أو الصحة؛ المرض أو الإعاقة، أو النسب، إلخ من التفاضلات الاجتماعية؟ ومن خلال الخبرة العملية، يتنمّر البعض على البعض كأنّ نوازع النفس السفلى والخسيسة لا تعلن عن نفسها إلا من خلال سياقات معيّنة، الأمر الذي يدل على أن المجتمعات في علائقها المجتمعية ذات صعيدين: مُعلَن ومضمر، ويا ويل للشجي من الخلي، وللمهمّش من المُمَركز، وللمعاق من السليم، وهكذا يتأسس المجتمع فئتين؛ الأولى مندمجة والثانية تعاني العزلة، وهذا الوضع نجده ممتدا في الزمان والمكان، فالعناية إذا ما أبصرتك عيونها، نقلتك من وضع سيئ إلى آخر أفضل.

يحاول بعض المشتغلين بالجانب السوسيولوجي قلب الصورة التي يعاني منها التهميش الذي يتبدّى فقرا وعوزا ومعاناة، بينما الأمر ليس دائما على هذا النحو، فالضائقة الاقتصادية لا ينبغي لها أن تجبر المرء على معانقة فلسفة تشاؤمية تنحو منحى سلبي في كل شيء، هذا فضلا أن إرادة التغيير لا تعترف بالفقر قدرا ديموماتيا بل هي تفاصيل حياتية يمكن بل ينبغي تغييرها، إذ من خلال طرائق الحياة الفقيرة لابد من إعادة تثمين تمظهراتها، فالكفاح والمكابدة والحلم بغد أفضل عبر معانقة العمل الشاق والطموح للانتقال من وضعية إلى أخرى هذا فضلا عن إنكار الذات بالتحلي بصفات العطاء رغم الخصاصة، هذا مما يُعلي من شأن النبل الإنساني الذي تموضع في جغرافية يقال عنها أنها محرومة. تلك هي طريق القناعة والاتزان. فهل كان الفقر فقرا من وعي القدرة

الكامنة في الإنسان التي لم يُعرها صاحبها ما تستحق، ذلك أن الخروج من براثن الفقر إرادة وعمل وطموح وتطلّع واستراتيجية تفكير متكاملة، إذن الفقير ليس الذي أعوزه المال بل الذي أعوزته الأفكار الرائدة التي تخرجه من حاله الآسن. إذن العجز الحقيقي هو التخلي عن كمون القدرة في الذات، تُدرس اليوم المجاعات على مستوى العالم للوصول إلى نتائج مفادها منتقَص الفرص الذي يعاني منه شعب ما، ولكن المبادرة لا بد أن تنبع من المعنِي بالمجاعة لأنه ضحيتها، وكذلك القاصر، والمعاق. الهرم هو التهميش الوحيد الذي لا ذنب فيه ولا حوْل ولا قوة.

2 - في إتيكيت الاستشفاء:

أخلاقيات الاستشفاء هي مجموع القواعد التي يجب الالتزام بها من قِبل القائمين على الصحة اتجاه مرضاهم، وكيفيات التعامل ليست بالأمر الجديد، فقد ناقشتها النُظم القانونية وطرحتها التعاملات الميدانية وتطرقت إليها الفلسفة قديما وحديثا، ولعلّ عنوان قاعدة التعامل كما هو معلوم هو القسم الطبي الذي يقوم به الاستشفائيون غداة تخرّجهم وتسلّمهم مهامهم الصعبة في العلاج، ومن الإشكاليات المطروحة، نجد المبالغة في التجريب على المرضى، والموت الرحيم، الحمل الأنبوبي وزرع الحيوان المنوي، والتوجيه الجيني، وكذلك ثمن العلاج ومردوده الاقتصادي بما يتعارض مع فكرة الصحة والعلاج للجميع باعتبار ذلك من حقوق الإنسان. وتلبّس القضايا الطبية العلاجية بالقناعات الدينية، خاصة في مشكلة وضع حد للحياة بطلب من المريض الذي يعاني آلام مبرّحة باعتبار أن الروح لخالقها وليس بوسع أحد إماتة أحد ولو بطلب منه، كلود برنارد في كتابه الشهير «مقدمة في الطب التجريبي» كان قد

حاول الالتزام ببعض المعايير في إقامة صرح الطب الذي ينبني على ركيزتين؛ المعالِج والمعالَج الأمر الذي يحوج ضرورة إلى كيفية تعاملية قارة، ولقد تنادت أصوات مختلفة أن مسألة أخلاقيات العمل في مجال العلاج لا بد أن تُقونَن لكن عبر استشارات موسّعة تطال كل أطراف الاشتغال في هذا الميدان، وأن يكون التعامل مع المريض باعتباره ذاتا فردية لها خصوصيتها المائزة، حرمة الحياة الإنسانية لا تفقد معناها ولو على سرير المستشفى، رغم أن الأخلاقيات كانت دوما تُستوعب في إطار علائقي بين الفلسفة من حيث هي قدرة فكرية على ترسيم المبادئ، والدين باعتباره قناعات ذات مرتجع عقائدي سماوي تقتضي عنصري الإيمان والالتزام، والأخلاق من حيث هي مجال تعاملي عرفي أو رسمي إلا أنها قناعات تشكّلت في خضم نقاش مجتمعي اتخذها طرائق تصرّف عادة ما يكون محمود العواقب. وهذا الذي يقودنا إلى المعترك الثقافي من حيث هو أفكار سائرة تتماهى مع الفنون وآفاق التعبير الاستعاري المرتبط بالجماليات، ولكن لها محتوى يحمل كل الانشغالات البشرية، لنصل في الأخير إلى السياسة باعتبار تمثيلها للهيئة المشرفة على تنفيذ ما يتم الاتفاق عليه ضمن منظومة قانونية يتحقّق متجلّاها ميدانيا. لذلك نجد فلسفة الصحة تطرح أسئلة تتجاوز العلاقات الطبّية: أين هي استقلالية الذات حينما تخوننا قدراتنا ونصاب بالعجز ؟ فالطب والفلسفة يتقاسمان الاهتمام بقيمة ودلالة الوجود الإنساني، فإذا كان الطب يعايش الموت والمعاناة والألم عند الانسان في كل حين، فإن الفلسفة تحاول عبر المفاهيم والنظريات فهم معنى ما يستحق العيش لأجله، وبين الاثنين سادت علاقة تراوحت بين التكامل والتنافر، إلا أن الفلاسفة اليوم مرحّب بهم في المراكز الاستشفائية، فالكثير من المهتمين بدأوا يقاربون الإشكاليات الصحّية عبر مزاوجة التنظير المفاهيمي والبحوث

والتحقيقات الميدانية، فالمقاربة لا تنصب فقط على علاقات العلاج ولكنها تتجاوزها الى حل المعضلات الكبرى التي تواجهها الانسانية مثل الاستقلالية والمعاناة والغيرية والقرار، لتحتل مسألة استقلالية المريض في التخطيط لنهاية حياته لوقف الألم أهمية بالغة ولكن هذه في حد ذاتها مسألة ثقافية رغم أنه قرار وجودي، حيث هي مطروحة في البلدان الغربية وغير مطروحة تقريبا في البلدان العربية الاسلامية باعتبار التحريم المعروف للانتحار في ظل اعتبار كل محاولة من هذا القبيل غير مبررة فقهيا لانعدام الاجتهاد، إذ الأسئلة المطروحة تتمثل في ماهية الاستقلالية عند المريض متى تبدأ وأين تنتهي ؟ وهل يمكن للمحيطين بالمريض أخذ القرارات التي تخصه في القبول باجراء عملية خطيرة أو إنهاء الحياة او الاستمرار في العلاج مهما كانت طبيعته؟ وهل أصبح المريض تابعا في قرارات تخص حياته للآخرين سواءا كانوا أطباء أو من أهله ؟ وهل الاستقلالية التامة ايديولوجية ليبرالية غالبة على تفكير الناس أم هي الثقة في قدرة العقل على حسن التصرّف مهما كانت الظروف، وحتى المرض لا يلغي هذه القدرة التي تلخص ماهية الانسان، والتطوّرات العلاجية الجديدة تعيد طرح هذه الأسئلة دون انقطاع عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع والقانونيين وكل العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالعلاقة الطبية تُطرح حين يكون الإنسان في خضم مشكلة صحّية، وبحكم الكفاءة العلمية هو مضطر لمن يساعده للخروج منها، أي الطبيب المعالج، كما أن لأهل المريض دور من حيث إبداء الرأي في طرق العلاج أو زمنه ولكن للمؤسسات والمجتمع أيضا دور مسكوت عنه ينبغي له التوضيح، وإذا كان المريض مجبرا على أن يكون تحت رحمة من يعالجه فهذا لا يعني أن المريض ليس له الحق في إبداء الرأي، القانون الفرنسي لعام 2002 المسمى قانون كوشنار يقرر أن الشخص المعالَج يتّخذ قرارات علاجه رفقة

الطاقم الطبي ولا يمكن القيام بأي شيء دون استشارة المعني أو موافقته الحرة والواعية على ما يمكن أن يقبل عليه من علاج، كما أن قانون 2005 يبيح للمريض أن يكتب إرادته في وثيقة رسمية إذا شعر ببداية تدهور صحّته سواء تعلق الأمر بطريقة العلاج أو بقرار إيقافه، أي يحق للمريض رفض علاج ما حتى ولو كان ذلك يؤدي إلى تحسّن صحّته باعتبار العلاج ذاته حالة أرادها المريض ليحق له التخلي عنها، لكن الإشكالية في تطبيق هذا القانون تتأتى من جهل المرضى بحيثيات العلاج والمعرفة الطبية ذات الطبيعة المعقّدة، كما أن الطبيب المعالج هو مصدر هذه المعرفة وبالتالي لا خيار له في الواقع سوى الموافقة، وهنا تبرز إشكالية أخرى وهي؛ ما هو النموذج الذي يتّبعه النظام الطبي ؟ حيث انتقلت المجتمعات الغربية من مرحلة الأبوية الطبية (الطبيب يقرر مكان المريض) إلى مرحلة الاستقلالية الذاتية (المريض هو الذي يقرر لحالته) ويبدو للكثير من المتابعين أن توازنا بين الاثنين ضروري كون العملية الطبية برمتها لها طابع بسيكولوجي لافت فليس من الضروري إخبار المريض أن حالته صعبة للغاية وإلا أصابه الهلع والكل يعلم دور المعنويات وتأثيرها على الحالة الجسدية، وهذا يمكن ان يعتبر إخفاءا للمعلومات من وجهة نظر قانونية صرفة، غير أن استعمال لفظ " الاستقلال الذاتي " على المستوى الشخصي يخلق مشكلة، إذ هناك نموذجان يفرضان نفسيهما لكنهما يتناقضان، الأول مستوحى من فلسفة ايمانويل كانط : الإرادة مستقلة حينما تكون خاضعة لمبدأ التعميم أي أن يكون السلوك قابلا لأن يلتزم به كل الناس، وفقا لهذه الرؤية فإن الإرادة المستقلة لا تعني أنني أفعل ما أشاء وإنما المشيئة تخضع لمبدأ المسؤولية الجماعية، وهذا يناقض النموذج الثاني الذي يعني التصرّف في مصير الذات وفق تصوّر فردي فيما يسمى القرار الذاتي كما يعرّف ذلك

الفيلسوف «جاك ريكو» حين يذكر أنه لا أمر يستحق الاهتمام إلا ما كان وليد الذاتية، وبالتالي يصبح النموذج غير قابل للتعميم ولا يلزم سوى الفرد ذاته، وهذا التصور أصوله أنجلو سكسونية في أعمال جون لوك وجون ستيوارت ميل، كلا النموذجين لا يصلح توصيفا للعلاقة المعقدة بين المعالِج والمعالَج، لهذا تلح الفيلسوفة كورين بيلوشان على تفهم وفهم الاستقلال الذاتي على شكل درجات، فأكثر الحالات العلاجية يكون المريض مستقل القرار ولكن أيضا إمكاناته الذهنية قد تكون في لحظات ما محدودة ودون القدرة الكاملة وخاضعة لاكراهات بسيكولوجية جمّة مثل الخوف والغضب والملل وحب التخلص من المعاناة، لذا وجب على الطبيب المعالج أن يكون قادرا على توصيف الحالة ورصد القدرة الحقيقية للمريض وسلامة أحكامه من التأثيرات الجانبية، ووسيلة ذلك الحوار المتواصل، وهذا التوجه تم اعتماده كي لا يجعل من المعالج مجرّد متخصص يستشار بينما حمل القرار - والذي يعني أحيانا اختيارا بين الموت والحياة من حيث نتائجه - يكون كله على عاتق المريض، والغاية العامة هي التوازن من خلال استشارة ثنائية بين طرفي العلاج، لكن هذه الصيغة ليس من السهل الوصول اليها حيث تحتاج الى عُدّة معرفية ورصيد سلوكي يطوّره المجتمع ككل، يصبح مع مرور الزمن ثقافة متداولة تزدهر بموجبه الرؤية الإنسانية، هذه الرؤية تناقشها وتبنيها الفلسفة، وعلم الاجتماع، والثقافة، ليُعلَن في الأخير أن العلاقة العلاجية ليست فقط مسالة أخلاقية، بل هي في نهاية المطاف مسألة سياسية ايضا . الأخلاقيات تُفهم اليوم باعتبارها ضميرا جماعيا وفق خطورة نتائجها، فهي المرحلة القبْلية للمشرّع (التعاملات المبنية على العرف جزء من التشريع) الإشكال أن التقدم العلمي (في

مجال الطب) وتطور الأجهزة التكنولوجية العلاجية صنعت واقعا جديدا يلهث وراءه المشرّع ولا يُدركه.

الفيلسوفة «كلير مارين» جرّبت المرض بدورها حيث تعتبر تلك المرحلة إعادة تساؤل عميقة لإحساس الهوية، فالمرض وفق تجربتها الصعبة تلك لا ينال فقط من الجسد أو الصحة النفسية بل يتعداه إلى رؤية الشخص الى ذاته، في حين يشعر البعض بالضياع يكتشف البعض ذواتهم من جديد، ذات غير منسجمة مع التي عُرفت من قبل، فالأنا تتجلى بشكل متناقض عبر تجربة المرض وهذا يتوقف على فلسفة الرؤية الوجودية لدى كل شخص، وإذا كانت صورة الذات نتاج أيضا العلاقة مع الآخر فإن المرض يجلّيها كمرآة محدبة أو مقعرة أو متكسرة مما يصنع قناعات لدى الشخص مختلفة تماما عنها قبل المرض، وتلك ولادة أخرى للذات، الفيلسوف «فريدريك وورمز» يعتبر كل ما هو استشفائي سياسيا بامتياز، فالإمكانات الطبية الموفّرة هي العدالة، باعتبار إمكان الاستفادة منها، الناس إذن تمتن للمساواة والتضامن، فمن دون التزام سياسي عام لا يمكن علاج كل الناس، لذا التفكير في تحسين آليات العلاج هي مهمة الجميع بما فيها المؤسسات العلمية والتشريعية والتنفيذية فيما يتعلق بالتكوين وأخلاقيات المهنة وتنظيم العمل والسياسة الصحية المنتهجة والحقوق والواجبات [1] .

التاريخ عرف الكثير من الشخصيات جمعت بين الطب والفلسفة، منهم ابن ميمون وابن سينا ولوك وغيرهم كثير، فقط لندلّل أن المجالين لا يعانيان غربة التواصل، إذ أن سياقية التفلسف ضمن المجال الأدائي الطبي تمنح حركية تفكير عميقة حول معنى الحياة والموت (صلب الاشتغال الطبي) فالطب

[1] - Sciences Humaines.n 264 . Nov 2014. / Mai 2015. N270. P 56. 57. 58.

مهنة تستحيل ممارستها من دون رؤية للعالم ولمجموعة من المفاهيم المطلقة المتعلّقة بالكليات، والفارق بين الذات والوظيفة أي بين «ما يجب أن أكون» (التمكّن) وما«يجب أن أفعل» ذلك أن المريض المسجى في العملية الجراحية يكون عديم الحركة قابل للانفعال الكلي بينما جرّاحه يستطيع أن يفعل به ما يشاء؛ يُنهي حياته للتو، أو يبذل قصارى جهده لإحيائه؛ فما هي الحوافز المبدئية والقناعات المهنية (وقد تكون إيمانية بقداسة الحياة) التي تجعله يبذل الجهد الثقيل لإنقاذ مريضه؛ تلك تماما نبل المهمة التي يتعرّض لتباريحها المعالج الهُمام. مشاورات المرضى كان لها الخيار بين ميزات علاجية اختارت منها حسن المعاملة واستقالية القرار والعدالة بين الناس في العلاج (لا توجد تفاضلات في الألم) ومن بين تفاصيل العلاج المهمّة إخبار المريض بكل صغيرة وكبيرة متعلقة به، حتى الأدوية المستعملة وآثارها الجانبية يحب أن يحيط بها علما إذا كانت قدرته التعليمية تسعف ذلك، هنا بالطبع ليس المعلومة هي المهمة، وإنما إشعار المريض بمسؤولية قراراته في التفاعل مع العلاج (باعتبار أهمية البنية النفسية لديه) أو الامتناع عنه أو البث في الخيارات، لكن من مواصفات أخلاقيات العلاج إبداء الاحترام والتقدير الضروريين للمعالِجين باعتبار الجهود التي يبذلونها وما يتحملونه من إكراهات جمّة وصعبة.

3 - فلسفة الألم:

هل من علاقة بين الفكر والألم؟ وهل الألم فلسفة أم إحساس مرتبط بالجهاز العصبي وكفى؟ وهل الحد من الألم مهمة طبّية بحتة أم لها علائق؟ ذلك لأنه لا يوجد ألم خارج وعي الذات، أو بالأحرى خارج وعي الجسد، وما هو الفارق النوعي بين الألم وغياب الألم؟ أي هل يجب أن نعاني الأول حتى نتفهّم

الثاني ونشعر بالامتنان؟ وهذا البعد يتعلّق بالحضور والغياب بالمفهوم الدريدي، فما يُنعت بالحالة العادية أو ما يسمى طبيعية الأشياء هل يمكن أن نربطها فقط باللذة والألم؟ ولماذا لا يكون الأمر عكسيا؟ وهل ترتبط المعرفة بالألم؟ أي لماذا صيغة التعرف متلازمة عضويا مع المكابدة؟ وما هو الفارق النوعي بين الألم العضوي والألم المعنوي ؟ بقي أن نعرف كيف يساهم التصوّر في تحوير الإحساس بالألم، هل لأسباب متعلّقة بالقوة الذكية في الجسد أم لقدرة ذهنية على تسكين الوجع نظرا لقوة روحية تؤثر على السيالة العصبية الناقلة للألم. بدئيا نقول أن الألم فجيعة (بتعبير بلانشو) فهو إحساس لا يُحتمل بغيض وغير مرغوب فيه، إلا أنه معطى واقعي متعلق عضويا بفعاليات الذات المركّبة، له حركيته التي تحض على مقاومته والتخلّص منه، كما يرتبط الألم بمجمل الفعل الإنساني كحركات التحرر والصراعات والحروب على وجه الخصوص، كما أن اجتماعية الإنسان من حيث هي تعاقد قيمي وسلوكي في حد ذاتها آلية وقاية من الألم، هذا المرتبط بالحياة في أوج تمظهراتها ولكن أيضا في أسوأ صورها، أما المعاناة فهي امتدادات الألم، لذا نباحث تقاطعات فهمه عضويا بمساعدة العلوم الطبية، وفلسفيا ووجوديا من كونه آلية دفاع شرسة لتنبيه الجسد عن مشكلة ما تتطلّب الإزالة، فهو في حد ذاته لغة على شكل رسالة يراد تبليغها من طرف الجسد عن ضرر ما أو كلوم، إذن له وظيفة حيوية في جسمنا، وهو حاض على الحركة السريعة للبحث عن العلاج، أما على مستوى ميتافيزيقا الجسد فالألم ينبئنا أنّنا لا نمتلك الجسد، من خلال الألم يتحوّل إلى آلة عذاب، ويتنكّر لصاحبه، فلم يعد جالبا للذة والمتعة فقط، ولا هو مكينة حركة وتنقّل وتناول الأشياء وأداة عمل، بل هو تلك الكتلة من الافتراسات العضوية والمعنوية التي تحيل الإنسان على جهنّم أرضية لا

يستطيع أن يتخلّص منها إلا بالموت، إذن الألم قرين الحياة، مرتبط بها، الألم هو المنبئ من طرف عصي عن وحدة الجسد والروح، مع استحالة الانفصال إلا عند حلول الأجل الأخير، كذا نتعرّف عمليا على مفهوم الأنا في متحرّاها اللاهث نحو التخلّص من تجربة ذاتية المنشأ والمآل، غير قابلة للتشارك العضوي، يتحمّلها المرء وحده حتى ولو كان محاطا بشغف المواساة، فهل هو منقطع عن الغيرية إلى هذا الحد ؟ كما أنّ الألم محرك قوي للانفعال، وقد يكون خاليا من العلامات الظاهرة التي تدلّ عليه، إنما هو مرتكَز حسّي. مركز الشعور بالألم هو الدماغ، الممثل للصيغة الذكية للجسد، والأدوية المضادة للألم وللإلتهاب فاعليتها مرتبطة فقط بإضعاف السيالة العصبية الناقلة، الأمر الذي يُلغي الإحساس نسبيا من دون إلغاء المشكلة المسببة له، علما أن الألم ينال عادة من سكونية الحياة ويقبر الفرح ويقضي على السعادة والإحساس بالرضا، استعاريا هو كالوحش الذي ينهش اللحم الحي، ولأنّ نظريات كُثُر تبدي تفسيرها له، هل يمكن القول أن توصيف الألم يحوج إلى تخصصات مختلفة، جسدية (فحص طبي، صيدلة، جراحة) ونفسية (طب عقلي وتحليل نفسي) فضلا عن ممارسات روحية وتأمّلية ورياضية تحد من قسوته وتحوّر وجهته، دور الفلسفة هي تبيان كيفية التعامل معه باعتبار الجسد دعامة الفكر ومُتّسَعه الملموس فليس له وجود خارجه، هذه الملازمة أصبحت كوجيتو فلسفي أصدرها هايدغر «أنا أتألّم، إذن أنا موجود» ليصبح الألم شاهدَ وجودٍ، وحيثية علائقية بما يثيره من شفقة غيرية، وتعاطف، ومساندة، ومساعدات بأشكال شتّى، ولكن الألم أيضا مدعاة مجابهة بالبحث عن العلاج لإنهاء الوضعية الصعبة تلك، فإذا كان العلاج رحلة، فإنّ الألم رحلة مرافِقة، بما تتطلّبه من إصرار وصبر وجلَد وتحمّل وأنفة من إظهار الوجع، وهو مسبار القياس لتواشجية العضوي والصلابة

النفسية من حيث إبداء الشكوى أوالقدرة على كتمها، خلاصة أثر الألم على الجانب العضوي من الإنسان هو خلق وضعية معقّدة من العواطف المتباينة ذات السّمة التأمّلية أحيانا ولكنها مفارقاتية، ذلك أن امتنانية الوجود تصطدم بحالة الفزع التي يعيشها الجسد من ديمومة المعاناة عبر تركيزية تفكير ذات وجهة واحدة، هي كيفية الخلاص، أو حد التساؤل عن الحكمة من هذا الوجود المعذّب، وتلك لحظة تسائلية فلسفية بامتياز. عدم القدرة على التحمّل تحيل على كفر بالمسلّمات والعواطف الإيجابية، هل يمكن الاقتناع أن الوجود يحتوي على جانب سلبي مؤلم لا بد من تقبّله باعتباره حضورا واقعيا؟ وبغض النظر عن كون الألم أداة سرّعت تقدّم المعرفة الطبية عبر التاريخ باعتباره مشكلة تحوج إلى الحل، إلا أنّ تمظهراته العديدة تُعد تحديا لتحديد تأسيسه الفاعل، ذلك أن الألم مجال تداولي للصلة بين الجسد وتذويت الإحساس، إذ بين التحسّس الدماغي والحيثية الحركية تواشج يُفضي إلى حيرة تشخيصية، الإشكال أن الألم لم يكن استثناءًا في حياة البشرية، إذ يتواشج البعد الفردي والجماعي في التعرض له، في ظل التطور الطبي يسري التفكير عن معاناة الأجيال البشرية القديمة في ظل تخلّف الطب آنذاك: كيف كانت علاقتهم بالألم ؟وماذا كانت فلسفتهم اتجاهه ؟ لقد كان يفتك بهم وهم عُزّل لا يعرفون كيف يواجهونه، هل كانت قوة المناعة وحدها كافية لهزيمته، الأكيد أن عدد الموتى المجاني آنذاك منبئ عن حجم الألم الذي كانوا يعانونه، أفقيا يمكن التساؤل عن الفروقات الفردية في تحمّل الألم، لماذا يبدي البعض تماسكا أمام نفس درجة الألم الناجم عن نفس الضرر لأناس غيرهم لكنهم يبدون جزعا منقطع النظر ؟ هل يتماثل الألم مع بقية عواهن الحياة، إذ أن البشر يختلفون أيضا في تحمّل توابع الفقر على سبيل المثال، وقد يتبادر سؤال الجندر هنا؛

أيهما أقدر على معاشرة الألم؛ الرجل أم المرأة التي تعاني تباريح الولادة ثم لا تلبث أن تعيد الكرّة متحدية الألم الفضيع؟

الملاحظ لتقلّبات الحياة وتطورها يجد الألم ملازما للولادة ومتابعا للشيخوخة ومرافقا أثناء الحوادث، التفكير فيه انفتاح على ملخَّص الكينونة في مواجهتها الصعاب الكؤود، هل يمكن أن يوصف الألم بكونه ظاهرة ؟ لكنها ليست منعزلة عن الإنسان حتى يتأملها بتجرّد بل عليه أن يقاربها وهو يئن، إذن هو على وجه التأكيد تجربة يتوفّر فيها عنصر الاطّراد الأمر الذي يمكّن العلمي التجريبي من مدارستها، ولذلك استطاع التخفيف منها إلى حد كبير، المعاودة في الألم ليست تكرارية وإنما دائما حاملة لفيض الاختلاف (بمُتصوَّر دولوز) إذ لا يمكن التعوّد على الألم، وخزه ممض لا يصنع ألفته مطلقا، ذاتي المعيار لدى قياس درجته، لا يليق به سوى توصيف لساني شاكي يختلف الناس في درجة الإفصاح عنه. لكن الغريب أنه ملازم وملاصق ومتماهي ولا يتأتّى تعريفه، قد يكون شعورا عاما بالغبن والأذى [1] أما عن نوعية التعبير عن الألم وتطوره الزمني ومكان الألم، فجمع يمثّل خطابا زمكانيا تنحصر فيه الظاهرة. استمرارية الألم ولو خفيفا يمنحه ثقلا كلما طالت المدة، وعندئذ يمتلك كتلة ضاغطة يزداد حجمها، بسيكولوجيا تحمّلها يخضع لمعادلة وازنة وفق الطاقة المضادة.

---

[1] - La Douleur – expérience et médicalisation -. Jean Claude Fondras. Les Belles Lettres. Paris. 2009. p 13

الفصل الثامن:
في الفلسفة النسوية

الفلسفة النسوية حركة مجتمعية هدفها التمكين لدور أكبر وأكثر فعالية للمرأة في المجتمع، والتحرير من وصاية الذكورة، والانعتاق من التقاليد والعادات التي تكرّس تبعيتها للرجل، والخلاص من مجمل المضايقات التي تحول دون إثبات ذاتها في جميع المجالات. وتوسيع وزيادة الحقوق، والحصول على مركز يعادل مركز الرجل ومكانة تضاهي مكانته، وتحقيق اعتراف بالمساواة التامة مع الرجل. وبغض النظر عن البدايات، نحاول التركيز على جديد هذا التمذهب الفئوي على مستوى طرائق التفلسف إن كان قد تفرّع إلى جديد القضايا منذ سيمون دي بوفوار، وجوليا كريستيفا وهيلين سيمسوس، حيث ظهر ما يُنعتُ «الإكولوجية النسوية» في إنحاء الانتباه للاستغلال المفرط للنساء وسوء المعاملة في تماثل لما جرى مع الطبيعة، الأمر الذي ينبئ عن تبادل الوظائف بين الحقول الاجتماعية في كيفيات تأسيس المعرفة. ولقد كانت دراسات جوديث باتلر وإليزابيث بادينتر حول الجندر ذات أهمية خاصة. إذ لماذا عرف قلق الجندر ذلك التلقي الهائل في جميع اللغات [1] وقد اعتبره مترجمُه أحد الكتب الحاسمة في تاريخ الفلسفة. جديده أنه ساءل الحركة النسوية ذاتها بروح نقدية خاصة على مستوى الفارق بين الجنس (اختلاف الطبيعة أو الذات) والجندر (الدور المنوط بالحركة أي الوظيفة المطالباتية)، وإذا كانت

---

[1] - قلق الجندر. النسوية وتخريب الهوية. جوديث باتلر. ترجمة فتحي المسكيني. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات. قطر. ط1. 2022. ص 15.

بتلر ممثّلة للموجة الثانية، فإن جماع حديثنا سيكون حول التحوّلات والاقتراحات الجديدة المتجاوزة للخصومات التأسيسية باعتبار الهوية النسوية لم يتوقف البحث في مفهومها المتطور الحربائي، وكأن بتلر حاولت تخليص النسوية من تناقضاتها ولكن أيضا من نزعاتها المتطرّفة التي تظهر هنا أو هناك، فهل كان تجديدها على مستوى المفاهيم أم أعادت النظر في اللغة نفسها باعتبارها مؤدلجة على مدلولات جانحة لا بد من تصحيحها ؟ تنعت التأسيسات التي سبقتها بالفرضيات القابلة للدحض كالجنسانية الغيرية، نسقيا إعادة الاعتبار لا يجب أن تناقض نفسها وتقصي، لكن ما العمل ولا بد من إعلان ألوان التخيّرات والمفاضلات! باتلر تهاجم المنع الفكري أينما كان، وإلا كان اعتناق المفهوم شوفينيا جانحا. فهل ممارسة الأقليات القلقة - ولو انتمت للنسوية - ادّعاء الشمولية هي التي أوجبت محاربتها ؟ قصب السبق الذي أحرزته باتلر أنها لم تتردد في كسر المركزيات التي تجذرت وتماهت مع الحقيقة وغلق المجال. فهل كانت تمثل التنوع الثقافي الأمريكي كفضل دلالة على النظرية الفرنسية التي من الأكيد أنها هضمتها ولكن بمنطق التجاوز والاختلاف؟ لتتصدى لمهمة أعمق، هي تشييد الإنجازية بتأثير من دريدا، فهل يمكن أن تستعلي على التقسيمات التي أنضجتها النظرية نحو توسيع يطال الكونية؟ ذلك أنّ النكهة الجنسانية لم تغادر تأسيس باتلر لتلك الاستئنافية بتأثير التحليل النفسي، لكن إذا كانت بتلر كبقية ناشطات النسوية مصرّة دائما على التعريض بالنحوية باعتبار تحيّزها، هل نقول أن موقفها – برفقة أخريات – يفتقد للشرعية المنطقية؟ حيث أن الترميز هذا مسحوب على لغة باتلر (الانجليزية) فماذا نفعل باللغات التي لم تظلم النحوية فيها الأنثى، بل ونجد تفوقا لصالحها، فهل ستُبقي نفس الرغبة في إعادة النظر ؟ كيف نَعُدُّ اجتهادا

معيّنا نظرية وهو يفتقد التطبيق على التنوع اللغوي والثقافي الكوني؟ فإذا عرفنا أن انشغال باتلر انصبّ على ما تسميه الحياة المعقولة وهي ترقية مبتغاة لحياة المرأة تحقق الرضا، هل يتماهى المسعى مع التقعيد للعناية (تناولناها في فصل سابق) كون الهدف واحدا ؟ والغريب أن كلتيهما لم تتنازل عن الشرط السياسي ونظرية السلطة كمظلة تنفيذية، وكأن تأثير فوكو الخالد لا ينثني. ورشات تعتزم باتلر فتحها عن الجندر المتحوّل خاصة على مستوى الخطاب والجنسانية البينية والمستندة على العرق والعبر جسدية [1] فهل تمثلت نسويات الموجة الثالثة والرابعة انشغالات باتلر باعتبارها اهتمامات في صلب المؤدَّى النسوي مهما تطور وغادر قواعده الأولى؟ فكيف كان اشتغال باتلر وماهي تمفصلاته؟ أولا، هي صاحبة جينيالوجيا النقد الموجه للنسوية في ظل نقد النسوية للذكورية، والتمييز سالف الذكر مع إشكال التمركز اللغوي القمعي كخطاب، ثم تطرقت إلى الهويات الجندرية بمنطق تحليلي نفسي، ثم نجد استغراقات فوكوية وكريستيفية، ثم مقترحاتها المزعزعة كما تصفها ممارسةً لتفكيك من نوع خاص وإنْ لم تستظهر المقولات الدريدية. لقد أعادت النظر في المصطلحات بإرادة زرع التوازن لاستحداث بدائل مفهومية غير اتباعية. أما إليزابيث بادينتر فأمرها موكول لنصوصها، إذ تعتبر الثورة النسوية مراجعة لمنظومة القيم الغربية في جانبها العلائقي، بما تحمله معها من كسر تابوهات الرغائب والسلوكات، تحوّلات سريعة بل وعنيفة أحيانا باعتبار الصدمة استفاقة اضطرارية، كلها في الاتجاه المعاكس للموروث، ذاك هو النظام العالمي االجديد بمتفرّجيه المهتمين لأمره والفاعلين الذين تتلبّسهم حيرة الإنجاز والخوف من الانتكاس، ترى «بادينتر» في ذلك خصوصية غربية رائدة أمام بقية

[1] - قلق الجندر. ص 54.

العالم الذي يراوح مكانه وكأنها تندد بتخلّفه [1] لكن هل تعاني المؤلّفة من شوفينية التمركز الغربي التي لا تعترف بمواقف الثقافات الأخرى من دون التجرأ على إطلاق أحكام القيمة عليها ؟ وهل ما يقتنع به الغرب من قلبٍ للقيم يُعتبر عالميا بالضرورة؟ حيث تلملمُ الصورة المتحوّلة من مجموع أمشاج إشاري مُستقى من الإحصائيات والشهادات الحية والتجارب الشخصية. مغايرةُ الارتكازات والرؤى والنموذج الحياتي، تحيل على حيرة وجودية بمفاد السؤال: «من أنا» ؟ ذلك أن التطور المعرفي اكتسب طبيعة غير متوقَّعة، وكان أعمق من مجرّد إعادة تحديد للأدوار بين الرجال والنساء، أو تغاير في متنفَّس الطبائع، بل لامس الهوية الجندرية حد بلوغ الحيرة الوجودية في كيفية التوافق. بل أين أصبح الغرب من تقاسم الوظائف بين الجنسين من جهة والتكامل من جهة أخرى؟! مرحلة تنتظر الإرساء والنضوج، المساواة عبر الاختلاف، تلك هي الصيغة الجديدة، لكن كيف يتم استظهار بعدها العملي فرديا؟ علائقية خاضعة لتمثّلات تتراوح بين مثالية التطلّع وواقعية الممارسة؛ ذات تماثل وتناسق وتطابق (في القناعات وليس في المهام) وتشابه (في الوظيفة باستثناء الولادة كمعطى طبيعي من غير الممكن تجاوزه) وتناسب (من دون تراتبية) وتناظر (في طبيعة التكوين). فهل يمكن تطبيق نظرية فوكو على زوج من ذكر وأنثى تحت سقف واحد؟ الكيفية كرؤية عاملة لدوري الرجل والمرأة تمنح سلطة التنظيم ووضع قواعد التعامل، فمن له أولوية البث والكلمة الأخيرة؟ ما هي علامات طريق المعاشرة؟ ذلك أن الطبع غالب على صاحبه، فإذا آمنا أنه يمكن للتطبّع أن يضحى طبعا كما ادعت سيمون دي بوفوار التي قالت أنها لم تولد

[1] - l'un et l'autre – Des relations entre hommes et femmes – Élisabeth Badinter. Édi Odile Jacob. 1986. p 5

أنثى ولكن أصبحت بالمواصفات الموروثة مجتمعيا وكتصور ثقافي قبْلي. هل يمكن للرجل أن يتحدى طبيعته في التسيّد والمبادرة والاضطلاع بالمهام الصعبة والتطلّع إلى القيادة؟ وعلى فرضية أن المرأة يمكنها أن تكون قيادية، هل يمكن أن تغادر طبيعتها في حاجتها إلى الاحتواء والحماية ومجمل مواصفات ضعفها الذي تحاربه وتعتبره معرّة في سجلها التاريخي؟ إحصائيا ظهر أن المشاحنات تستشري أكثر في أهل النموذج الجديد المقترح. استقلالية القرار والذمّة المالية مجال تنافسي غير نزيه في متعلقات القيام بحاجيات ما كان يُنعت يوما بالأسرة التي ينبغي تفكيك نموذجيتها الأولى دون نضج التنظير لكيفية التشييد المنتظَرة.

انتهينا من الباترياركا ولا تُراد الماتياركا، فما هو نظام الحكم المقترح؟ الديمقراطي؟ يخضع هذا أيضا للمقترح الزعاماتي المحدود، التعدد القيادي مجترح ينبو عن الجدة ولكنه غير فاعل، وبين صيغتين؛ الأولى لها تاريخ والثانية تحاوِلُه، تكون الحركة النسوية سائرة نحو اللا تحديد وكأنها ثورة على غير قياس. تتمسك المرأة المعاصرة بالخصوبة باعتبارها آلية تسيّد ولكنها لا تحبّذها رغم كونها حيثية بيولوجية، فإذا كان الوقوع في التناقض من مواصفات الفكر، إلا أن ديمومته جارحة لوضع يتأسّس، لذا سارعت أصوات نسوية لإعلان اللا موقف من أي تصور مستقبلي باستثناء الثورة الحالية، وهذا ليس إقبالا على المجهول بقدر ما هو ترك توصيفات الرسو لطبيعة المرحلة التي لا ريب ستكون استجابة لما هو سائد الآن. ذلك هو استعراض التاريخ بعناوين لافتة : من القوة الأنثوية (الحقبة الأمومية) إلى تقاسم السلطة أو المشاركة فيها، لكن أيّ الجنسين له سابق التحكّم ؟ وبين الفلاحة الأنثوية والرعي الذكوري نشأت وشائج التخصص الحياتي لكيفية إتقان أسباب العيش، وهل ينبغي استدعاء الحقب الميثولوجية لترميز العلاقة الحالية؟ لكن حينما نشأت الحروب ظهر أي

الجنسين جنوحا نحو العنف ولكنها أيضا مرحلة إثبات الذات في صيغ الحماية رغم تخلّف الهيكل الراعي للعلاقة الجندرية. وقد يغدو من المفيد مقاربة الأديان بسِمَة البحث المحايد الناشد لاستضاءات معرفية عوض الجزم الجزاف بتحيّز الدين للنزعة الذكورية وتكريسها (الإشارة المستمرة لذكورية النبوة) فهل تتأتّى معاندة الطبيعة بالقول؛ يمكن الاستغناء عن المعايشة، ولا عزاء لمتعبدي الأصنام القديمة، ولكنه موقف فقاعي باعتبار الطبيعة القاهرة التي تحوج إلى الاجتماع والتكامل والتواشج والوجود المنظور للشريك، فلنقُل أنهما مثل الشمس والقمر لا يلتقيان وإن تعاشرا وتنافرا أو توادّا، وإن تدابرا وتقاربا أو ابتعدا [1] ذاك شأن التواشج الخلاق في إطار مفارقة لا تعرف الانقطاع. هل هذا هو منطق التناقض وحرب الجنسين التي لا ترسو إلا على سلام وشيك لا يكاد يبين؟ وحتى بعد إعلان موت الأب (الوصي الذكوري) والنظير (المظاهر للذكورة) يكون الأمر متعلَّق منهجي في إعلان طرائق التفكير بمبدأ الأولويات المُكتشَفة بعد ستينيات القرن الماضي؛ مفاهيم تتجانس وتتآلف وتتقاطع: موت الذكورة المسيطرة يترافق مع موت المؤلف (المفهوم البارثي) وموت الفاعل في أي نظام كان، إنها الثورة التي لا تُبقي ولا تذر. فإذا كانت الرحلة الطويلة تبدأ بخطوة، فلنؤرّخ لمسيرة النسوية التي لا تحتسب خطواتها إلا عند الوصول إلى موانع الحواجز، لكن التي رسمتها بيولوجيا الطبيعة وليس النّظُم الحاكمة. لنسجّل الهزيمة الأخلاقية للرجل الغربي تليها تغيير المعطيات بإشراف حواء لنعيد النقاش حول البقاء معا عوض الهجر اللا مسؤول، فما أثر كل من الإيديولوجيا والسياسة في معترك علائقي أثبت

---

[1] - l'un et l'autre. P 60.

استقلاليته جزئيا؟ علاقة يراد لها التلفّع برداء واقع يراوح مطبّات التنظير الذي لم يستوف موضوعه بعد.

1 - النسوية المتطرّفة:

بين أخذ ورد يقف العقل الأنثوي ليطرح تفكيره المستقيم [1] بدئيا، النظام المعمول به في اجتماعيات الأزواج عبارة عن نظام سياسي تأسّس على استعباد النساء، فإذا ما نزعنا عن هذا القول متلمَّحَه الاستعاري نجده شديد الخصومة مع حضور الذكورة في المعترك العلائقي للرجل والمرأة. وسبيل المرأة للتحرر المزيف هو الانسحاب من أية علاقة والاكتفاء بالذات أو التفاوض على الحقوق الجزئية يوما بعد آخر، المرأة تتأسّس هنا كطبقة مهدورة الحقوق الأمر الذي يستلزم صراع الطبقات وتقويض الطبقة المسيطرة، وهذا تمثل في غير موضعه – في رأينا – للفكر الماركسي، وتضيف «فيتيش» أنه ينبغي الخروج من بوتقة التفسيرات السياسية والفلسفية والأنثروبولوجية ومنطق «الثقافات» الموروثة للولوج إلى متحرَّر الرأي الذي لا يعرف الاستثناءات؛ لا بد من انقلاب يعيد تسيّد المرأة، هكذا تحيّد النسوية المتطرفة حتى المعرفة وتتهمها بالأدلجة بمجرّد الاشتغال وفق مقتضيات الواقع الراهن. الديالكتيك فلسفة قائمة على مقايضة وضعيْن لذا ينبغي نسفه من آليات التفكير المقيم واستبداله، مع وجوب توفّر مثُل عليا من الشخصيات النسوية اللائي أثبتن قدراتهن في مجال السياسة والرأي والحلول الجذرية والجرأة والشجاعة في تحدي الأكثرية وإحراجها. تسعى المؤلفة لمواجهة أي طرح تفاوضي من خلال المفاهيم لتكون

[1] - La pensée straight. Monique Wittig. Ed Amsterdam. Paris . 2018. P5. 13. 17.

حجتها أقوى وأمتن. إذن هي وإن تطرّفت لا تمارس التسطيح. المرأة يجب أن تكون كينونة سوسيولوجياً لها خصوصيتها، غير تابعة لفئة الرجال بأي حال من الأحوال. مقام تأسيس أنثروبولوجيا الجنسين إطلالة معرفية من خلال تصنيفية تسعى لأن تتجذّر، نيكول كلود ماتيو نموذجها النسوي في الإلحاح في كتاباتها على «الوعي المقموع» او المضطهد. التطرف يستدعي نقدا للنسوية المادية لأن المواجهة تسعى لإثبات الذات وليس فقط المساواة في الحقوق وتثمين العمل المؤدَّى على قدم المواساة مع الرجال. إذ تجب إدانة الاستغلال المزدوج؛ الفردي (الزوج أو الأب) والجماعي (المجتمع) من خلال التسخير في التمريض أحيانا من دون أجر في الأعمال التطوعية والتي في حقيقتها استعباد من نوع آخر. ومن صور هذا الاستعباد إجبار المرأة على العهر لتكون أداة للمتعة لشخص بعينه أو لمجموعة لقاء أجور زهيدة. لهذا لا بد من ترسانة مفاهيمية كلها نسوية، هكذا يتم الاستيلاء على القاموسية اللغوية وتأميمها نسويا ونزع كل النحويات التي أسّسها الرجل لصالحه، فلن تر الأجيال القادمة (ولا نعلم كيف يمكن أن تكون في ظل هذه الخصومة الفاجرة) الاستعباد اللغوي بل ستتماهى مع المدلولات المحرّرة. نلاحظ على المؤلفة أن كل الذين تأثرت بهم أو تناصت معهم نساء، فلم تستشهد بأي مفكر رجل ولو كان مناصرا للنزعة النسوية، لقد أعلنت القطيعة الإبستيمولوجياً أيضا وكأنّ الكتابة عندها انشطرت؛ نصف تثبته وتشيد به والنصف الآخر (تنظيرات الرجال) تغفله وتتجاهله وتلغيه تماما. الكتاب برنامج متكامل من الأبنية الفكرية: اعتبار القضية النسوية سياسية بامتياز، والنظر إلى مصطلح الجندر كدال يبتغي التصحيح والضبط والاحتواء. التلبس الذكوري لا يجب اعتباره معطى محايدا، بل هو نمط تفكير موروث يجب كسره مع تتبّع تشظياته عبر القرون.

لذا وجب «عقد اجتماعي» جديد مبني على أسس لم توصَف من قبل. هذه المرة نظيرة نسوية لجون جاك روسو هي التي تقترح تفاصيله. القسم الثاني من الكتاب تدعو المؤلّفة فيه إلى إعادة فرز معرفي للأطر التي استحكمت فيها هذه المعرفة، أو اتفاقية إطار تقوّض سابق الأنواع الكتابية وتعويضها بمعادل تكافئي اجترحته المرأة الواعية التي لا تقبل أنصاف الحلول، إنما هي دعوة سافرة لإقامة الإمبراطورية النسوية؛ من دون رجال؟ الأفضل أن يتم استعبادهم؛ هذا استنتاج قرائي مستقبلي لهذا الخبَل التنظيري. الأشكال التعبيرية لا يجب أن تكون حصان طروادة يتم به إخضاع النساء من دون إعلانٍ عن ذلك؛ الجهاز المفاهيمي اللغوي يجب أن يتحول إلى مادة خام قابلة لإعادة التشكيل، لأنه على وضعه الحالي هو الألية اللسانية لقمع النساء. لكن استمرار تقديم المؤلفة لدروسها في جامعة بيركلي ألا يعد تواصلية وتمديد لما يسميه الأمريكيون «النظرية الفرنسية»؟ هذه التي تأسّست بمجهودات فوكو ودريدا وغيرهما، فكأنها تقف على ركام من الفكر الفلسفي صنع صرح النظرية ولكنها لا تعترف به جحودا وكبْرا فقط لأنه يتضمّن أسماء مفكّرين رجال. احتفاؤها جندريا ومطارحةً بالمثليات السحاقيات إطلالة على فكرها الخلاق الوفي لحيثيات مواقفها!.

في خضم هذه الثورة العارمة ضد إخضاع المرأة واستعبادها منذ فجر التاريخ، ألا يوجد خضوع طوعي من قِبَلِها، أليس في جبلّة خلقها عناصر الاستكانة للرجل والعيش في ظلّه الظليل ؟! هذا الزعم محل إنكار قوي وجذري من طرف النسويات المعاصرات، لكن من الفيلسوفات من تطرّقت إلى هذه المسألة ودارستها على روية وتؤدّة وعقلنة من دون التفريط في إنكارية المعطى الطوعي للخضوع. هذا ما قامت به مانون غارسيا أستاذة قسم الفلسفة بكل

من هارفارد وشيكاغو في كتابها المعنون: «نحن لا نولد خاضعات، بل نصبح كذلك» وهو عنوان يتقاطع مع مقولة شهيرة لسيمون دي بوفوار، ويتناص معها. حيث تتساءل: «حتى النساء الأكثر استقلالية والأكثر تشبّعا بالنزعة التحررية النسوية، تندهشن جذلا من حب نظرة آسرة من رجل إليهن، ويرغبن أن يكنّ محل تشهي بين ذراعي شريك، أو يفضّلن بعض مهام ربّة منزل – تلك اللذات الصغيرة في طي الملابس أو فطور الصباح مُعَد جيدا للزوج والأولاد، ولنشاطات يفترض أنها ساحرة، اللذات، كلها، هل هي غير متطابقة مع استقلاليتهن؟ وهل تُعتبر خيانة لقرن من النضال النسوي؟ الأحداث كشفت المطاوعة النسوية بموافقتهن، هذا تابو فلسفي ونقطة عمياء في النسوية لم يتم أبدا تقديم تحليلات للخضوع النسوي الطوعي في ظل التعقيد الذي يطبع السلوكية عموما، ينبغي إذن فهم هذه الحيثيات التفصيلية" [1] ومختصر القول: هل تخجل النسويات من ضعفهن؟ مع أنّ هذا الضعف يفهمه الكثير أنه جزء من جمالية الأنوثة المختلفة نوعا عن الرجولة، فالأمر لا يتعلّق بديمومة المواقف ولا الثبات عليها ولا التفريط في المبادئ، ذلك أن المطاوعة لها سياقاتها الجاذبة التي توثق الصلة بين الشريكين: ذكر/أنثى. فضلا على أنّ القيام بشؤون البيت والزوج والأولاد وخدمتهم يدخل في إطار تقاسم المهام وكل ميسَّر لما خُلِق له، فهل هذا يعني أن النسوية تعاني خلطا متعمدا من حيث عدم الاعتراف بالفارق بين الجنسين: العقلي (طريقة التفكير) والوجداني (كثافة الانفعال) وردود الأفعال المختلفة التي تم تجريبها على أنها اختلافات في الطبيعة وليس تطبّعا، ولعل الإشكال برمّته هنا: كيف نفرّق هذا عن ذاك؟ علينا أن

[1] - On ne naît pas soumise, on le devient. Manon Garcia. Climats (Flammarion). Paris. 2018. p 5.

نعيّن الثقل المفاهيمي في الطرح النسوي إذ أنّ "المؤلّفات النسوية عموما عبارة عن ذاكرة استشرافية لحركة لها قدرة دائمة على الاستئناف؛ كتلك المنسوبة لماري فولستونيكرات وسيمون دي بوفوار والتي هي أيضا مؤلفات عظيمة في الفلسفة وينبغي لها أن تُقرأ باعتبارها كذلك، وحيث يتم حصر مؤلفات النساء في فئة خاصة (مؤلفات كتبتها نساء، حول النساء، للنساء) نصف القراء المحتملين يحرمون أنفسهم من قراءات راسخة الجودة" [1] والمقصودون هنا بطبيعة الحال القراء الذكور، فإدراج الفكر النسوي في بُعد فئوي يحرمه من شريحة عريضة لها قدرة على التفاعل، هذا فضلا على أنها هي أيضا معنية كون الخطاب النسوي يبتغي أيضا وعي المطاوعة الذكورية والتسليم بالحقوق، وإلا كان الأمر كمن يصفّق بيد واحدة، وطرح المفاهيم الفلسفية من طرف نساء يوثّق السمة الفكرية للحركة النسوية، يجعل متابعها يؤمن أن الأمر متعلق باستراتيجية خطاب متسقة ذات مضامين جادة وليس فقط ثرثرة نساء في أوقات الفراغ. إذ أنهن يطرحن إشكالات وعذابات ومكابدات وظلم سافر وهضم بيّن لحقوقهن الأمر الذي يُحوج إلى التفهّم والتقدير والمرافقة والموافقة والنقاش حامي الوطيس بين الجنسين ترسيخا لهذه القضايا وإبداء الحلول لها، ذلك أن الذكورة لا ينبغي لها أن تتنازل عن عرشها، لذا يكون وعي المساواة مدعاة لها للتسليم بحق الجندر الآخر في العيش أينما عثر على سعادته ورضاه. مانون غارسيا ذات طموح تحليلي لتلك التناقضات الظاهرة بمعاضدة الفلسفة، علما أن اشتغالها يندرج في تواصلية هذا الفكر المتمرّد بطرح المزيد من الأسئلة التي تُترك هكذا بلا جواب لكن فقط لمداورة الأذهان حد إشغالها وانشغالها فتضحى أفكارها ذات حضور متواصل. الذكورية إذن وانتسابا للوعي

[1] - On ne naît pas soumise, on le devient. P 8.

ينبغي لها مناصرة النسوية في الكثير من طروحاتها العادلة، فقط مع التحرز من إقصاء كلّي لفاعلية الذكورية في المجال المجتمعي، إذن الإشارة واضحة لتجارب معيشة في ظل تعقيدات جمّة تصل درجة الكونية. والبث في كون النساء ضحايا أم مناضلات مقاومات يأبين الضيم ويثرن ضدّه.

مباشرة هذا الموضوع تابو مجتمعي أم تابو نسوي؟ وشتان بينهما باعتبار الأوّل متهمة فيه الذكورة بينما الثاني يعبر عن تناقض أنطولوجي؛ كيف تتحول حركات التحرر النسوية إلى كاتمة للصوت الذي يُحرِج ؟ وهذا ما شهدناه في رد الفعل على جوديث باتلر، المشهد النسوي برمته نتاج ارتفاع أصوات مائزة ساعدها الجو الديموقراطي على رفع الصوت ليلتفت المجتمع بكل فئاته وقواته الحية ليلبي نداء التوازن الجندري، أم أن المرأة بكل بساطة لا تتحمّل – خلْقا – من يخالفها لضيق أفقها الديمقراطي وانكماش مساحة الحرية لديها ؟ وهذا الذي أدّى على الدوام إلى التشكيك في حيادية وجهة نظر الذكورة بتبنّيها المنتظم والملزم على المستوى السياسي للاحتكار التام والإبستيمولوجي الذي جرى في غياب العنفوان النسوي قبل نضوج الحركة، أي على مستوى بناء المعرفة. الاستعادة تشمل منطقا استبداليا مفاده إحلال وجهة نظر نسوية لتتصدّر المشهد، الأمر الذي يتيح نظرة كلية للعالم عبر تكاملية نظيرَيْ العقل البشري. ماذا لو أصبح كل تمثل فكري ذكوري مجالا لتقييم أنثوي وإصدار الأحكام؟ هل تتحمّله الذكورة التي تدّعي التسامح؟ لذلك ينبغي الحديث في إطار هذه المغالبة عن دقة المفاهيم؛ ما الفرق بين المطاوعة والسيطرة؟ الأولى صادرة عن المرأة بملء الإرادة، الثانية فعل ذكوري مستهجن وغير مستساغ. ترى «غارسيا» في الحجاب الإسلامي الذي ترديه المرأة مطاوعة إن كان مجرّد تمثّل ديني بمحض الإرادة، وسيطرة إن كان مفروضا من أولي الأمر ؛ الفردي (القريب القوي) أو

الحاكم في الأنظمة الشمولية التوتاليراتية (الفرض يشمل الجندر الأضعف برمّته) رغم أن المؤلفة تُقر أنها بصدد اختراق معنى الخضوع النسوي عند المرأة الغربية التي لا تعيش إكراهات فوقية، قبَلية، أو قومية، أو (حاكم بأمر الله) دكتاتورية، وذلك أن الوضعية هي اختبارية في الأساس إذ وجب توفّر مناخ الحرية حتى نتأكد أن المطاوعة اختيارية وأنها تمارَس عند من أتيحت لها صيغة الرفض وامتنعت. لقد أنتجت النسوية رصيدا نظريا حول حالات بعينها ولكنها لم تستوف جميع الحالات الدقيقة التي تتعرض فيها المرأة إلى مواقف تبدو فيها ضد طبيعتها. الفارق أن يتم الاتفاق على دقة مفهوم «طبيعة المرأة» ومجموع أحكام القيمة التي توصف بها عن حق أو عن جنوح، المرأة المسالمة؛ هل هي متخاذلة؟ المرأة المطيعة؛ هل هي مقموعة مقهورة؟ المرأة المطواعة (لولي أمرها والتقاليد التي يمثلها ومجموع القيم التي يعتنقها وإياها) هل هي مستلبة تعرضت لغسيل دماغ مؤدلج؛ كل آرائها مُملاة من طرف مستعبِدها وهي تعتقد أنها حرّة تختار بمسؤولية معتنقاتها؟.

هكذا نرى أنه لا يوجد اتفاق بين وجهتي النظر؛ يتوقف الأمر على الزاوية التي ننظر منها. الإشكال الذي قد تتورّط فيه النسوية اليوم هو توظيف مفاهيم التحليل النفسي لتفسير وضعيات إيديولوجياً غير معنية بها، فتتّهم الذكوريين بالسادية (تعذيب المرأة) وتتهم المرأة المطواعة بالمازوخية أي أنها تستعذب تعذيب الرجل لها وتتمتع بخضوعها له. وهذا يجعل النسوية تمارس الإرهاب اللفظي عبر كيل التهم الجزافية ولو كان ذلك في قالب توصيفي يدّعي العلمية باستظهار النظريات الفرويدية.

قد تصل الدراسات التحقّقية في الملفوظ النسوي الوظيفي إلى التشكيك في مجمل الترصّدات التي يطلقها النسويون على كل من رفض التكتل

معهم في سمْت نضالي ضد الذكورة، فليس كل من لم ينضوِ تحت راية النزعة النسوية متخلفا ويعيش في أزمنة غابرة، بل قد يكون من ينازع النسوية منطقَها ويردّ ادعاءاتها أكثر كفاءة حجاجية وأقدر على إبداء موقف متوازن؛ ماذا لو كانت المصطلحات النسوية جوفاء ؟ ألا يُعد ذلك من هباء الكلام ولغوه؟ هناك من يقول؛ لا يوجد أصلا خضوع نسوي ولا مطاوعة ولا مجاراة على حساب القناعات الحقيقية التي تسكن النفس. هناك تفاهم بين طرفي المعاشرة الزوجية وتواطؤ وتماهي في المواقف، وكل ما تدّعيه النسوية عبارة عن أفكار مسبّقة تروّج لها ويعينها عليها قومٌ آخرون، المؤدلجون على وجه الخصوص. الغريب أن غارسيا في منتصف كتابها ترجع إلى نقطة البداية وكأنها تؤسّس معرفتها للتو وتضع العنوان التالي: «ما معنى امرأة» ؟ [1] ولكن السؤال لم يكن معرفيا بقدر ما كان اجتراحيا يستظهر افتعالية لافتة، من باب أنّ الفكر النسوي يفسّر بعضه بعضا، إذن نحن في مقام إعادة تعريف المرأة لكن من منظور سيمون دي بوفوار وكتابها الشهير «الجنس الثاني» ومفاد القول غير الفصل هنا أن خضوع المرأة تطبّع وتعلّم وتدريب تتلقّاه من المجتمع، إذن معرفة المرأة لنفسها ليست نابعة من توصيف محايد وعلمي موضوعي وإنما هي إسقاطات ذات منزع ميتافيزيقي يعيّن لها الوظيفة الحياتية التي عليها الاضطلاع بها، ومن ثَمّ تتعرف على ذاتها. وبين المرأة كوجود إنساني ومتطلبات الأنوثة فيها، بون يتسع ليُطرح للنقاش، بينما تماهِي الذكورة بينهما، وحتى الأنوثة إنما هي باعتبار صورتها ليست أكثر من تراكبية مجتمعية، وترتكز بوفوار في حجاجها التحليلي المعقّد على فلسفة هايدغر في «الكينونة والزمان» في معرفة الذات عبر الدزاين، فأن «تكون هنا» بالمواصفات التي نعرفها عنك فهذا موقف معرفي

[1] - On ne naît pas soumise, on le devient. P 38.

متلبّس بالغيرية، فما الذي يؤكد أنه تعرّف غير متذوّت وغير مؤدلج؟ فلا يمكن تصور الدزاين خارج العالم الذي وُجِد فيه، مما يحوج تعريف الذات من خلال بعدين: الاجتماعي والفردي. إذن الذات لا ماهية لها إلا في قالب علائقي، وهكذا يصبح التعرف من خلال «ميتزاين» أي أن «تكون مع»، ألهذا الحد بلغت المرأة من تبعيتها لمجتمعها؟ إذن المعايير المجتمعية في التصوّر طاغية، ويُطرح التساؤل؛ هل على المرأة أن تكون مرنة وتوازن بين الوسائل والكلّيات؟ وهل القيام بالواجبات العادية يصنَّف خضوعا، أم يقتصر الأمر على القرارات المفصلية؟ المعرفة كي تكون موضوعية تتطلّب مسافة تباعد مع ما تدرسه، وهذا ما لا تستطيعه النسوية باعتبار معرفتها مرتكزا ذاتيا. ملخص مسعاها أن تعكس المنظور اتجاه السلطة ومن له سلطة ممارستها، وإحدى صور الممارسة جعل المرأة تعبّر عن تجربتها، وكتاب دي بوفوار نفسه يحتوي على الكثير من العناصر الذاتية، الإعراب عن الرأي أولى درجات السلّم نحو التحرّر، أي أن يكون للمضطهَد لسان لأنه سيُنتج خطابا سيكون مختلفا بالضرورة، فلا يوجد وجود يمكن أن يكون معبّرا عن وجود آخر، والكثير انتقد نيتشه في عنوان مصنّفه الشهير : «هكذا تكلّم زراديشت»، والحقيقة أنه لم يكن زراديشت من يتحدث، ولكنه نيتشه بلسان زراديشت، عندنا هنا مخادعة استعارية وتعبير بالوكالة، وهذا ما ترفضه النسوية انطلاقا من دي بوفوار إلى اليوم؛ التابع ينهض ليس فقط على المستوى الكولونيالي، بل أيضا المرأة عليها أن تقوم وتتحدث لكن هل تستطيع ؟ المطاوعة ليست خطيئة أخلاقية، إنما هي شروط حياتية اجتمعت في إطار منظومة مجتمعية متحكمة.

2 - الفعالية القانونية:

تنتقد جيزال حليمي المقولة المزدوجة لكل من سيمون دي بوفوار ومانون غارسيا، باعتبار "القضية جديرة بالطرح، ماذا يُستفاد من القول أن المرأة لا تولد كذلك، ولكنها تغدو حاملة للصفة، إنْ لم نوضّح أنّ الشروط الاجتماعية الاقتصادية وثقل التقاليد، وتحجّر الذهنيات، والركود الثقافي، وأحيانا حتى التشريع، كلها تعمل على تحويل الكينونة الأنثوية منذ الولادة إلى «امرأة»، أي «أخرى»، إذ في ظل شروط حياتية تسوّي بين الجنسين ستنتفي عقد النقص"[1] إذن لا مجال للإرادة الفردية للمرأة لمراجعة دورها المجتمعي، حيث أن المجتمع يحرمها من الآليات التي تسخرها لتؤسس فكرا، أبرزها التعليم النوعي وشروط الحرية ونمط آخر من العلاقات التي تربطها بمحيطها. هناك من يعتبر أن السلوك الأبرز بتحرر أية فئة تعاني الاضطهاد هو الانخراط في السياسة لأنها أداة تغيير الواقع وحتى الذهنيات من خلال الخطاب السياسي التنويري والقدرة على التشريع. بينما واقع الحال هو عدم اهتمام المرأة بالسياسة حتى في البلدان الديمقراطية، حيث العدد القليل من النساء السياسيات وأعضاء المجالس التشريعية البرلمانية. بينما نجدهن يكدن يكتسحن ميدان الصحّة والتعليم وغيرها من المجالات؛ هل هذا يعكس توجيه ذكوري أم هي استعدادات ذاتية عن جبلّة تحض المرأة نحو مهن بعينها ومقاطعة نشاطات لا تحبذها ؟ ما الذي خلق هذا الشعور بكونها مواطِنة من الدرجة الثانية ؟ هل هو منع الذكورة الفاعل لها، أم قصور همّتها عن الوصول ؟ تسأل «حليمي» وتمضي وكأنّ قضايا المجال من الكثرة ما يصعب معها الوقوف والتوقف عند كل جزئية منها، وحين

[1] - La nouvelle cause des femmes. Gisèle Halimi. Seuil. Paris . 1997.p 13

يصدر السؤال عن مثلها ينبغي الاستماع، لأنّ المؤلفة قرنت القول بالفعل والنضال والتحدي، فقد كانت المحامية الفرنسية الفذة التي دافعت عن الجميلات المكافحات في الثورة الجزائرية، رغم الإرهاب والتهديد الكولونيالي لها بالتصفية، لكن صمودها كان أسطوريا، لأنها تعتبر مناصرة تحرر المستضعفات من ربقة الاستعمار هي ذاتها معركة تحرّر المرأة من كل أنواع الاضطهاد. «حليمي» التي تصف المجتمع كجبل الثلج، الأنساق المضمرة التي تشكّل ثقله الوازن في صنع الفكر وشحذ السلوك مستقرّة في عمقه. لذا ينبغي أن تكون غاية الحركة النسوية مستقبلا؛ الحضور السياسي اللافت، ومداخلة الخطاب الاجتماعي من خلال الجمعيات، وإشغال المجال الإعلامي بقضاياها والحضور التنظيري في إطار صنع رصيد فكري كتشفيع ثقافي يبرر المطالبات الجديدة. لكنّ اللمسة الحريّة بالمتابعة هي تغيير زاوية الرؤية في الممارسة السياسية بالوقوف دوما ضد الحرب، والشروع في سياسة مدنية في الحفاظ على الإنسان والبيئة؛ خلاصة القول سياسة أكثر إنسانية، بل ومجابهة غياب المرأة حتى في احتفائيات الشعائر الدينية. وباعتبار «جيزيل حليمي» محامية، نجدها تركّز على صعيدين يمثّلان نفس الوجهة؛ تشريع يعزز مكانة المرأة ويمنحها الصدارة وفي نفس الوقت تفعيل التشريع الموجود وتطبيق بنوده المهملة. فمعرفة القانون جزء لا يتجزّأ من الوعي النسوي العام، إيجابي في فعاليته لأنه لا يتوقّف عند حدود القناعة، ولكنه يتطور نحو رفع قضايا على مستوى القضاء تُمتهن فيها المرأة والتظاهر لأجل صيانة كرامتها، والعمل مع المجالس للتكفّل بنقائص التطبيق الخاصة بالمواد الدستورية ذات العلاقة. والنضال لمنح المرأة تلك الصورة التي تليق بها على مستوى الإعلام باعتبار ذلك مجالا لصنع الرأي العام من قضية ما. إنّ المنظومة القانونية هي التي تحمي

الضعيف من القوي، لذلك ركّزت على هذا الجانب ولكن وضعت شرط الرؤية الفلسفية التي تمنح إطارا تفكريا للقضية. وحين يرتسم المجتمع دوائر، تضحى مهمة الاختراق والانتقال ضرورة؛ على سبيل المثال من دائرة؛ المطبخ- الأطفال- الكنيسة، إلى الجامعة – البرلمان- الإدارة، والدوائر كثيرة ومتنوعة [1].

في معاودة التأسيس بإعادة التأريخ:

ولقد كانت موجات النسوية تترى متتابعةً مختلِفة الاتجاهات حيث خوصصت المعرفة من منظور حصر موضوعاتها جميعُها مما أغنى رؤية إنسانية أكثر توازنا حين احتفت بقوة الفكر المغير للذهنيات الموروثة، إذ أنّ الفلسفة النسوية لا تهتم فقط بالقضية النسوية ومساواة المرأة بالرجل، بل تسائل أيضا قضايا الغيرية والهوية، وقد يرى البعض أن الحركة النسوية دخلت في حيز الاهتمام الفلسفي منذ نشر كتاب «الجنس الثاني» في منتصف القرن الماضي رغم أنه مسبوق بكتاب بولان دو لابار المعنون «المساواة بين الجنسين»، لكن النص الأخير لم يكن له التأثير الكافي كونه جاء قبل زمنه ربما، لكن كتاب سيمون دي بوفوار، كان له صدى عالمي لا يُنكر وقد قامت فيه بقياس كل ما يفارق بين النساء والرجال، وهذا التتبّع ترتّب عنه اكتشاف مفاده الاختلاف بين النساء والرجال في الوضعية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والذي مرده إلى عوامل ثقافية وليس طبيعية أو موضوعية، واستقرار الوضع على ما هو عليه بسبب قهر الذكورة للأنوثة الذي ساد آلاف السنين، فوضعية النساء الحالية تعكس قرونا من التاريخ القهري، بالنسبة لسيمون دي بوفوار المرأة هي الآخر المهمل عند الرجل، كانت دوما فقيرة الحضور أمامه، هو الصانع للتاريخ أما هي فوظيفتها تستقبله أو تودّعه أو

[1] - La nouvelle cause des femmes. P 175.

تبكيه وفي كل الحالات تنتظره، إنه الهوية الممتلئة l'identité saturée بالمقارنة معها، هو الذي يمثّل الإنسانية وهي الصدى، ولكن هذه الإنسانية ناقصة بطبعها في هذا التغييب المخل لنصف الوجود البشري، فلا اعتبار لكيانها كغاية وجودية، إنها فتاة تُعشق، إمرة تُتزوج أو أم تُنجب، هي جسد وجنس لصيقة دوما بالوظيفة البيولوجية، جسد الرجل يكيّفه ليصبح ناطقا بفتوحات الذات المتمكّنة من مصيرها، وغياب تحقق السلوك الإرادي للمرأة جعلها في مستوى ثانٍ وكرّس عدم مساواتها للرجل، هذا الوعي الأنثوي تحوّل إلى المطالبة بالمساواة مما استدعى نضالا ضد الذكورة، فتخلّقَ التمظهر السياسي للحركة النسوية، فهل أصبح تعيين الجنس آلية معرفية ؟ وإذا كانت جل أعمال سيمون دي بوفوار في سبعينيات القرن الماضي، فإن ذلك قد دشّن عهدا جديدا من المعرفة عبر التحليلات المتعلقة بالجنس الاجتماعي في توازي لافت مع الدراسات الجندرية في الولايات المتحدة الأمريكية، عند كريستين ديلفي و كوليت غييومان حيث كانت المقارنة مادية لتقييم الوضع المادي للمرأة، أي المقدرة المالية والمستوى الاجتماعي ...إلخ والتي وُصفت دوما أنها في صالح الذكورة قبل أن تتقدم إلى مقارنات أشمل في كيفية تأسيس مجتمعات سنّت قوانين لصالح جنس دون آخر يتيح الغلبة على مستوى التمثيل السياسي والمراكز الاجتماعية المتقدمة [1] وبالتالي تأسّس المجتمع على هذا الجنوح غير الطبيعي، هذا الأخير الذي أصبحت المطالبة بتصحيحه غير طبيعية وفق العرف الذكوري، بل إنّ الكثير من الثقافات في عالم اليوم تؤسّس هويتها على تقديم الذكورة وتأخير الأنوثة متخذة جميع الأعذار مثل العادات والتقاليد

[1] -. Sciences Humaines. N 270. P 40. 41. / n 4 Dec 2005. / n 63. Juillet 2021. / n 214. avril 2010.

والدين لرسم وضعية غير طبيعية، ففي الثقافة الهندية كانت المرأة تحرق نفسها إذا مات زوجها، وإلى الآن في جل مناطق الهند لا تشاركه الأكل وتجلس بالقرب منه بمنزلة دنيا، إضافة إلى الحرمان من الدراسة بينما تمنع جل المجتمعات المرأة من ممارسة بعض المهن دون أن نتحدث عن حرية الدخول والخروج مثلما هو متاح للذكر كما هو الأمر في الدول العربية، بل وحتى الحرمان من السياقة كمظهر من مظاهر الحرية، وما نراه من سماح للمرأة بالدراسة والعمل خارج البيت إنما يتم عبر عقلية أبوية ووصاية ذكورية في مراقبة حركة المرأة كي لا تخرج عما رُسِم لها من أماكن محدّدة ترتادها، وهذا التقسيم الجغرافي في تحديد حركة المرأة يحتاج إلى دراسة للتفريق بين حرية حقيقية وأخرى مستعارة، وحتى هذه الأخيرة حتّمها الوضع الاقتصادي أي الحاجة إلى امرأة عاملة تجلب المال للعائلة في خدمة الأخ أو الزوج أو الأب، أما اختيار رفيق العمر فيخضع دوما إلى مبادرة ذكورية وصلت حد تزويج القاصرات في بعض البلدان ذات الطابع البدوي، وهذا الوعي بالظلم الذي تتعرض له المرأة يطرح تساؤلات وجودية : فيما يفضل إنسانٌ إنسانا ؟ فتصل بنا وضعية المرأة إلى مقاربات فلسفية تندرج في تخصص معيّن ذكرناه آنفا، وتبقى متابعة الحركة النسوية مهمة جدا لأنها وفقا لما تقترحه من تجديد في إعادة الاعتبار سيحوّل الكثير من السلوكات الاجتماعية جرّاء سن قوانين تسوّي بين الجنسين في ميدان العمل و إسناد مهمة تربية الأطفال في سنواتهم الأولى للأبوين معا، أي اقتسام المهام يكون داخل البيت وخارجه، فالنضال النسوي أصبحت له شرعية منطقية وحضارية وعلى مستوى الوعي مثله مثل النضال ضد العنصرية وحقوق الأقليات، لأن المرأة أقلية في العوالم الذكورية وما يمارس ضدها لا يعدو نوعا من أنواع التمييز العنصري، وهذا النضال

ينسحب على عدة حقول منها الاجتهاد في تفسير وتأويل النصوص الدينية ومهاجمة الأعراف الباطلة بكل قوة لإزاحتها من أن تكون مرجعية حكم سلوكي، وبالتالي النضال النسوي يطال النصوص أيضا وهذا سيقلب معتقدات المجتمع إلى معتقدات أخرى حداثية هذه المرة، كما أن النقاش سينصب حتى على المظهر الخارجي مثل اللباس، فلماذا تتحجّب المرأة ولا يتحجّب الرجل ؟ كل هذا سيتحول لا محالة إلى نقاش مجتمعي تتدخل فيه كل الفئات من مفكرين بمختلف المشارب وستنخرط فيه مؤسّسات سياسية وعلمية ودينية، النضال النسوي إذن يثوّر المجتمع ويحرّكه ويجعله يتساءل عن قيمه التي كان يحسبها يوما بديهيات .

انضم المحلّلون النفسانيون إلى هذا النقاش في التعريف بنفسية المرأة كما فعلت لوس إيريغاري والتي أظهرت أن نفسية المرأة تختلف نوعا عن الرجل فهناك هوية أنثوية، وهي الاهتمام باليومي وتحسينه وتحسن ما لا يحسنه الرجل في الاهتمام بمجموعة أشياء في ذات الوقت، وهذا يظهر تفوقها بينما الرجل يتميز بتفكير أحادي رأسي ليصنع الحدث الأكبر ويقف موقف البطولة التي جرّت على الإنسانية الكثير من الويلات، فالرجل لا يتردّد في شن حرب من أجل طموحه الشخصي، بينما المرأة وفقا لتركيبتها الداخلية أكثر اهتماما بما يصنع خير الإنسانية، الرجل يركن لعنصر القوة والسيطرة مما يكرّس جانبه الوحشي بل وقد يصنع غباءه، بينما المرأة أكثر ذكاءا في اختياراتها حينما يتحضر المجتمع ويمنحها الأدوات المعرفية اللازمة، والدليل أن الكثير من الدول متّجهة لا محالة إلى سيطرة أنثوية في أكثر المجالات التي تتطلّب الذكاء والدراسة المضنية، وبالتالي تفوّق الرجل ما هو إلا وليد تاريخ همجي يعتمد منطق القوة في توجّه واحد : علاقة سيد ومسود، بينما حينما تتحول العلاقة

إلى الكفاءة العقلية فإن المرأة لا محالة ستسود، فإيريغاري تقترح اكتشاف عالَم الدلالات النسوي المختلف في إشاراته وصوره وكلماته، واهتماماته تعكس طريقة حياة ورؤية تختلف عن الرجل وهي الطريقة الوحيدة لتحب المرأة نفسها وتعتز بأنوثتها واختلافها، وهذا يعني اكتشاف وتأسيس ثقافة أنثوية تعتمد عالم النساء مادة ترى بها الكون، فينسحب الرجل من المشهد ولا يصنعه، هذا لا يعني اقتراح ابتعاد المرأة عن الرجل بل بالعكس تقترب منه وتصنع معه حياة ولكن من منظورها هي، ليس كفرد ولكن كصورة اجتماعية تعاش، ولعلّ ذلك سيكون أسعد للأسرة وأكثر ربطا لعراها، لأن التفكير الذكوري صنع طبقتين من الناس مسيطِر ومسيطر عليه، ومن هنا يحاول التفكير الجديد أن يقضي على هذا التفاوت الطبقي ليحسن التجانس والتفاهم بين المرأة والرجل ويتجسد بينهما مفهوم التكامل، فالطبقية تفكير قبل أن تصبح واقعا، والطبقية قاموس تخاطُبٍ أيضا، ليصبح التمييز ضد المرأة أقدم إيديولوجيا عرفها التاريخ قامت بتزييف حقائق النوع، لكنّ الواقع لا يعاضد الأنا النسوية كوجود أحادي ولا الغيرية المنفية أي الرجل، بل يعاضد الجنسية المشتركة، والدليل أن المقاومة الذكورية على أشدها ضد هذا النوع من التفكير خاصة في البلدان المنغلقة والمتخلفة. وبذلك يمكن أن نقول أن الفلسفة النسوية ليست فرعا فلسفيا ولكنها تجدّد الفلسفة باقتراح مواضيع واهتمامات جديدة وباقتراح عيش يختلف عن الحالي أي تجديد المجتمعات وفق معطيات تتحدد دوريا.

تربط «مارثا نوسباوم» بين الحيف الذي تتعرض له المرأة في الحرمان من الإمكانات المتاحة وتخلف البلدان التي تتفوق في ذلك، حيث لا ينفصل مبدأ تكافؤ الفرص عن الكفاءة العامة التي يمكن تحقيقها في مجتمع ما، فلا يوجد

هناك تطوّر أعرج، بل وتعتبر طريقة التقييم هذه أجدى من الحسابات الاقتصادية التي تتحدث عن الناتج المحلي وميزان المدفوعات ومعدلات النمو، لأن تلك جزافية أما هذه فمشخصنة، واختبارية وعملية. [1]

3 - في تفاصيل المقاربات:

حينما تسرد امرأة تجربة ذاتية، نعرف كيف استولى عليها شعور الأنوثة، واللذة، وآلام ممارسة الجنس والولادة، وتسأل مندهشة: هل هذا ما يميّز المرأة؟ ولماذا كل متشكّلات هذا الزخم داخلية، لا تظهر للعلن: آمالها، حنينها، استمتاعها؟ الولاد فقط تتم في الظاهر بأثر الطفل القادم، تدرك حينها معنى أن تكون امرأة، أن تعانق ممارسة الأنوثة، باقي المهام، هي والرجل سواء. لكن تنشأ هنا إشكالية: ألن نعرف المرأة إلا عبر السرديات الطافحة بالتفاصيل؟ ألن نعرفها من خلال العلم، أو الفلسفة ؟ وهل تشكّل السرديات معرفة بالفعل أم هي مجرّد رؤى تذوتت من خلال الحكي ؟ جنسانية المرأة تروي إشكالات التاريخ: من مخاوف، ولذّات، وأحقاد، عنوانا للشرف ومقاتله، ذكوريا هي المتضايَق منها دائما وهي المتمناة [2] الفكر هنا تأمّل حثيث في الجنسانية ومتعالقاتها مثل الولادة، حيث عدّدت المؤلفة كل بقاع العالم والممارسات الجنسية فيها وكيفيات التوليد في مختلف الأديان وبكل اللغات، وكأنها أرادت حصر ما حوصرت المرأة فيه، بل وحتى دور الجنسانية في الحرب والسلم، منهجها كان سوسيولوجيا خالصا وفلسفيا في منازعه حد عقد المقارنات بين المشاهد التي تعزو اختلافها إلى التنوع الثقافي الذي يسود العالم، وعي الأنا عند

---

[1] - capabilitės. p 132.

[2] - La chair interdite. Diane Ducret. Albin Michel. Paris. 2014. P 4.

الأنثى يكمن في إدراك خصوصيتها الخلْقية وشعورها بالتميز كونها تمنح الحياة، رغم تبجّح النسوية غداة ثورتها الأولى حينما رفعت شعار «بطني خاصتي أفعل به ما أشاء» كنوع من التمرّد الأوّلي ضد الطبيعة وكأنّ الولادة عقوبة خَلْقية، ولكن سرعان ما تعقلنت الظاهرة بالامتناع حينا واعتبار الإنجاب مكابدة لا تخص سوى الأنثى، وبين الزهو في ذلك الاستقطاب بين المتعة الجنسية وشعور الأمومة الفريد.

تصدّر «أوليفيا غزالي» مصنّفها بمقولة تصديرية هي ذاتها عنوان لكتاب آخر لها، مفادها : «أحبّك على سبيل التفلسف – حينما يتحدث الفلاسفة عن الحب والجنس" [1] الأمر الذي يظهر منذ البداية المعالجية الفلسفية لموضوع يُتناول في علم النفس والطب الجنسي والعقلي؛ الفحولة التي يقال أنها تمر بأزمة غير مسبوقة، فقد تواترت الشكاوى، ولسان حال الذكور أنّ النساء سلبننا كل شيء ولا بد أن يقفن عند حد. وتسامع الناس برجال ضحايا عنفية للنساء، إذن المشكلة سوسيولوجية تمس الأمن العام، حيث ظهر ضعف الرجل حينما استقام القانون على الجادّة ولم يعد يستطيع استخدام عضلاته ليكيل اللكمات ويقوم بالهجمات المخيفات، ذلك أن الرجل لفرط غروره – هكذا تدّعي النسوة – وقع تحت هيمنة هيمنته على حد تعبير كارل ماركس، رمزيا إذا فقد السلطة من خلال السياسة، وواقعيا إذا ما فقد زمام المبادرة في بقية المجالات. متّعه الزهو بالسيطرة فإذا فقدها هل يفقد إنسانيته ؟ هل تُعد الفحولة أحد أسباب الاستمتاع بعيشه ؟ المؤلفة تقول : في البدء كانت الأنثى، ولكن الأنظمة الاجتماعية والقبَلية على وجه الخصوص زحزحتها، ثم تشكّلت

[1] - Le Mythe de la virilité – un piège pour les deux sexes. Olivia Gazalé. Ed Robert Laffont. Paris. 2017. P 2.

الحقبة الأمومية حد التمركز، وبفعل الحروب وعنف المغالبات تسيّد الرجل ليتصدّى، ثم تملّك كل شيء بما فيه المرأة، بالقوة القاهرة، بل وسادت في بعض المجتمعات شيطنة النساء، وما عاد الاغتصاب جريمة، وتمت شرعنة منتقَص المنزلة وتحييد الدور فقط لأجل اختلاف فيزيولوجي وعضوي، ولقد تكوّنت أساطير حول دورتها الشهرية بين التأفف والهجران والاستبعاد، ثم نشأ تقاسم الأدوار عبر تقاسم الأعباء والفضاء (داخلي/المرأة، خارجي/الرجل) وقد يتحدث التاريخ عن استثناءات قليلة لامرأة قادت حربا، وتزعمت قوما، ولكنها خارج مجال العادة السائدة والتقليد المعمول به، إلا أن ثلاثية الدور الأبدي «عذراء-أم-عاهرة» كان تصورا وظيفيا سكن المجتمعات وسكنته ردوحا من التاريخ. مع إضافة توابل استعبادية بطابع توصيفات جمالية؛ «الحياء والحجاب»، مع صور عكسية تمنح الرجل ألق وجوده في مضمار فحولته، فهو يمثّل القوة، العنفوان، الصمود والجَلَد، الشجاعة والرزانة، والبطولة. بعد مزاعم التنزيه والإكبار، تشيّدَ تنظيرٌ توصيفي لحالات حياتية واقعية أو تتماهى بإمكانات الواقع المتخيَّل؛ «الإنسان المتفوّق» (النموذج النيتشوي) و«الإنسان المُنتَقَص» الذي له القابلية للتبعية، فانشطر إلى ثنائية متناوبة في عموم البشر الذكور؛ الجبّار الذي يثير الخشية والعاجز الذي يثير التعاطف، كذا أصبح التمركز القضيبي يفقد توهّجه الآسر ليتحوّل بعد التوصيف العلمي الحديث المتمنّع عن التسامي المفتعل، وتحول إلى مجرّد وظيفة مبهجة، فهل ستختفي النزعة النسوية إذا تساوى الجنسان ؟ البحث عن النجاة من منطق القوة إذا ما تصادف مع كينونة منزوعة القوة، هل سينهار سور الصد ويتعاشران خارج زمكانية صنعها التاريخ بترّهاته ؟ فما هي تقييمات الفلسفة المعاصرة لحركية نسوية مكتسحة تنسب نفسها إلى المتحَرِّك الفلسفي الراهن؟ الأهم لدى

فيلسوف مثل دريدا (ولسنا بصدد تقييم ذكوري) أن الأمر معترك يمثل ظاهرة بما تحتويه من مطالبات اجتماعية وسياسية وتحالفات مذهبية واستراتيجيات خطابية وتنظيرات تنحت من وقائع ماثلة ومغيّبة، ولكنه يرى وجوب التملّص من استسهال تقدمية تقييمها التطوري للتاريخ حتى لا تتأدلج الحركة وتخاطب الوهم بدل الواقع [1] الفكر الفاعل هو الذي يفتح أفق التغيير، الصورة المفارقة للحضور الأنثوي لدى نيتشه لأسباب حياتية خاصة لا تعني تأسيسا فلسفيا ضد نسوي، دريدا يباحث جديد الحركة المتسارعة، إذا كانت حاملة لخواص تفكيك الأنساق ما كان لها أن تتشعّب اختلافا وإرجاءًا لمسائل عويصة في كيفية تمثل المعيش الثنائي في ظل انفصال الكينونة عن جانبها العلائقي. يستغرق دريدا القراءات كعهده مع المتون، ويمتنع عن إبداء المواقف ذات المتلمّح الساذج، ولكنّ أسلوبه يمتح من جينيالوجيا التعليق لصالح تأسيس مفارق؛ نيتشه والنسوية، هايدغر والنسوية، أما هو فيتمحض قارئا راصدا. ماذا لو اكتفينا بالملاحظة الحصيفة للتطور غير المكتف بذاته في موجات ما بعد الحداثة في خصوصيتها النسوية ؟ الموجة الثالثة وتشظيها فضلا عن إرادة التمأسس عبر الانخراط السياسي، بمستوعَب الموجة الثانية من إرادات المقاطعة وانتظام الاستراتيجيات، فبعد محاربة التحرش الجنسي والعنف المنزلي والفروقات في تثمين العمل، أصبحت المطالبات اليوم تتعلق بالحق في التواصل الحر عبر التكنولوجيات الجديدة، حماية صورة الجسد من الاستغلال ومحاولة تجنب مساوئ العولمة، مجسّد الموجة الثالثة طابعُ الاختلاف وإرادة التميّز على مستوى الأجيال الصانعة للحركية الثقافية بإدماجها مجتمعيا لإحداث الصدى باحتكار المنابر؛ الأهم هي المغايرة الخطابية

[1] - points de suspension p 98.

وحسن التموقع في زمكانية متفلّتة من معايير التحجيم، حيث كانت الوجهة نحو الاختلافات المحلية في عموم الوضعية النسوية على مستوى العرق والثقافة والجنسانية، فهل تأسست موجة رابعة متربعة على وسائل التواصل الاجتماعي ؟ قد تُنعت بالنسوية الرقمية، قد تصعب الإحاطة بها لتعدد الوسائط، لكن عموم التوصيف أنها مجسّدة على منصات افتراضية متعددة تناقش فيها قضايا المرأة على أوسع نقاط وتسودها حوارية لا تعرف الاستقطاب، تشارك فيها جميع الأعمار والمستويات الثقافية.

الفصل التاسع:
فلسفة الحرب والسلم: في عنفوان الأنا العنيفة

كيف تقارب الفلسفة العنف المنظّم المتجلّي في الحروب؟ يقال أن فن الحرب فيه الكثير من الإبداعية القائمة على الجماجم، الأمر الذي ينبئ عن قطيعة فاضحة مع الإنسانية، وبعيدا عن التأويلات التشاؤمية للحاضر كنهاية للتاريخ والتي صاحبت انهيار الاتحاد السوفياتي وانتصار الديمقراطية لليبرالية، فإن الفلسفة بحثت وباستفاضة مسألة الحروب ومآلاتها وما صاحبها من عنف تلا أحداث الحادي عشر من سبتمبر بما أعقبها من حرب على الإرهاب، كل ذلك كان مجالا توصيفيا باستظهار رؤية مغايرة لوظيفة الحرب، إذ نهاية الصراع كرّست أكثر الدول العنيفة المعتمدة على القوة في وظيفتها الهجومية، وإذا كان مفهوم الحرب عادة يعني صراعا مسلّحا بين دولتين فإنه يعني الآن حروبا غير منتظمة وغير متماثلة ولا متساوقة. ففي السنوات الماضية أصبحت التحالفات الدولية هي التي تعلن الحروب ضد القواعد الخلفية للجماعات المسلحة المتخفية في كافة أنحاء الأرض، فكأنّ الاستراتيجية الحربية تشرذمت، ولكنها بقيت على عهدها في استخدامها آلية إخضاع موجهة خاصة للدول الغنية ولكنها ضعيفة عسكريا، فلم تعد الحرب إعلانا مسموعا، لكنها وإن تخفّت تحت سربال الديبلوماسية وخادمة لها غير أنّ قوتها الرادعة كانت دوما على الأبواب، وأصبحت المعرفة الإطار المتمثلة في وسائل الإعلام لسان الحروب القائمة هنا أو هناك، بترسانة مبيّتة سلفا من التهم الجاهزة، دائما ذات تمظهر قيمي ولكن عنف الحرب فاضح لزيف المبادئ المدّعاة، لكن هل

بالفعل تتسخّر الفلسفة لصالح العقيدة القتالية التي تُشنُّ ظلما على المستضعفين ؟! . الذين ظهرت مساهماتهم عناوين مرتبطة بالحرب نجد نيتشه وهايدغر ودريدا، لكنها لم تكن أسماء تشجّع الحروب، فهل على الفيلسوف أن يفلسف العبرة من سلوك الناس أم عليه أن ينتظر ويتفحّص ظاهرة الحرب في عمق دوافعها ؟ وقد شاهدنا الكثير من الصحافيين بإهاب المثقفين يرددون أكاذيب السياسيين عن حروب عادلة أو نقية أو حتى جراحية الخ من مسميات التبرير الإعلامي مثل حرب من أجل الإنسانية بل إن المقاربة الفلسفية قاربت بشكل تخصصي تقنيات الحرب في القرن الواحد والعشرين مثل استخدام الطائرات بدون طيّار للقيام باغتيالات - خارج ما هو معروف قانونا - لاستهدافات محددة، هذه التحليلات تظهر بشكل جلي غياب بعض الضمانات الواجب توفّرها في الصراعات الدولية وعدم احترام للمعاهدات التي تنظّم حماية المدنيين والمقاتلين في بعض الظروف كمعاهدة جنيف، اختراق قوانين الحرب وتحريك التقنيات العسكرية ذات التكنولوجيات العالية لمهاجمة الجموع في الأماكن المكتظة وتحميل التكنولوجيا وزر أخطائها، أصبحت من الأخبار الشائعة، إضافة إلى إعفاء الدول الغربية لنفسها اتجاه التكتلات الإرهابية من أية التزامات قانونية في ضربها، كما أن الدفاع عن الديمقراطيات الليبرالية والحرية لا يجب أن يتحول عامل ضغط لتجاوز المؤسسات مثل البرلمانات ومحاولة تحييدها كي لا تحاسب القائمين على الميزانيات المخصصة للدفاع، فالفلسفة السياسية تبحث الأفق الديمقراطي ما هو ؟ طبيعته ومتطلباته دون الارتباك أمام ادّعاءات السياسيين وأكاذيبهم .

لعل الحرب هي الواقع الوحيد الذي يشل التفكير ويبعثه في نفس الوقت، إذ تطرح تساؤلات حول جدوى الحياة ومجانية موت وعبثية النهايات

ومسألة العدوانية ومدى تجذرها في وجدانية الإنسان، وبحث مسألة العنف الجماعي وأشكاله، وتهافت المعرفة وعجزها عن منع الحرب وأخلاقية العلم الذي يسخّر التقنية لإنتاج قنابل أكثر فتكا، فضلا عن التفكّر في مدنية الإنسان والتشكيك في صدقيتها، وتأمّل الوحشية والمعاناة والألم وكيف تكون الحرب صورة مثلى للشر في العالم وكيف تمثل أيضا أزمة أخلاقية ومالية وحضارية.

الحرب حينما تتتوأم مع الذاكرة فإنها تبعث على استعراض الفضائع المروّعة، لذلك أثارت الحروب ولا زالت وعيا بالسلم يتعاظم كل يوم في كل أنواع المعمورة، ولكن المغالبات ذات المرتكز المصلحي، وانخراط بني البشر في تحالفات صراعية وعدوانية الدول، خلق واقع استمرارية الحرب. ولقد كان التفكير في بواعثها وطبيعتها ومآلاتها انشغالا فلسفيا عميقا كونها فعلا عدميا تكراريا خارج التفهّم العقلي، ومنذ أرسطو كان الفكر التحليل يستغرق الظاهرة محاولا استدراج آليات مانعة وأثر ذلك على العلاقات الإنسانية بفعل صدمة العدوانية، وبل وأصبحت صيغة وصفية لكل أنواع الصراع؛ الأمر الذي حولها إلى مفهوم، هي مرادفة للكلوم والعذابات وأزمات الغذاء ومظاهر الدمار والحرق والمعاناة بكل صورها، بل وأصبح لها اقتصاد يُدرس (وهو أحد بواعثها) يتمثل في صناعة وتجارة السلاح، كل هذا الزخم الوجودي الكارثي مدعاة لإعمال العقل فيه إذ الفعل يدل على أن الإنسان أضحى بلا عقل وإلا كيف يبادر لتدمير نوعه، ووسطه الذي يعيش فيه، فكان التفكير في دعم السلم الوجه الآخر لفلسفة الحرب في الفكر السياسي على الخصوص. الحرب ليست معارك فحسب، ولكنها وضعية مؤلمة وحالة يرثى لها من الانفتاح على اللا معنى، استغراق زمني يحث الخطى نحو النهايات، وهي التي خلقت أو تخلقت في المقام

الأول مفهوم «العدو»، و«الاجتثاث»، وهي الصورة المثلى «للكينونة العدم»، وهي حدث أو مجموعة أحداث وظيفتها إهلاك الحرث والنسل، فينومينولوجية الحدث معالجة دولوزية نحث الخطى نحوها لنفهم طبيعة هذا الفعل المروع، وهي التمظهر الذي يعكس إزدواجية الإنسانية في تنافرية القيم بتفريقه بينها والجريمة، ذلك أن العداء والاعتداء بهذا الالتفاف الجماعي على إحداث الأذى يترك المنطق الإنساني فاقدا لمتحرى النطق الواصف لهذا الحيوان القاتل للحياة. الحرب أيضا هي الشكل الأمثل لعدم القدرة على التعايش، وهذا يبعث على التشكيك في قابلية البشر على الاجتماع وحسن إدارة الشأن الإنساني. هي تمثّل النقيض لمجموعة من البراديغمات التمثلية الإيجابية؛ ذهنية الطمئنينة والإحساس بالأمان المرادف للبناء والتشييد لتتكرس الحرب مرادفة للهدم والتقويض، وبالتالي هي عدمية متفلتة من رقابة العقل لأن الانتقام – وهو أحد بواعثها – انفلات من سلطة الوعي الوظيفي المانع للنوازع التدميرية. الحرب تُدرس بفلسفة مضادة لفلسفة العناية إلا كأثر لأن ما يترتّب عنها يحوج إلى تكفل منقطع النظير، وهي وعي الإنسان بلا إنسانيته بتجاوز المنطق الحيواني في الافتراس إلى نوع من الإفساد الممنهج والمجاني لكل شيء حي، وهي الحزن بكل مظاهره ومراميه عند لقاء عيني مع الكاوس في أبأس مظاهره، وتورّث الإحساس بالعجز لدى الفرد أمام هول ما يواجهه حينما تكون الإرادة الجماعية سادرة في سلوك كارثي يبتغي القضاء على الحياة، إذ ان الحرب أزمة بما تثيره أيضا من ضيق في أسباب العيش الكريم، فالحرب تعني لا أريحية توزيع ما يقيم الحياة في المجتمع، فتسود أزمة في التعليم والاستهلاك، وكل حقوق الإنسان البدنية والنفسية تتأثر ويصيبها العطب، وهي حالة من اللا عقل تبعث على التفكير في عمى التفكير الماثل لبشر يخرّبون ديارهم بأيديهم. وعادة ما ترتبط الحرب

بتهجير أناس قلوا أو كثروا من مسقط رؤوسهم ومساكنهم التي عمروها والذهاب نحو المجهول مدفوعين إليه دفعا، الحرب هي مظاهر الهروب الجماعية للنساء والأطفال والشيوخ من جحيم القصف والاستهداف فيشع شعور مفاده؛ إلى أي مدى وصل خذلان الضعف بزيادة الغبن؟ وبين طرفي الصراع دائما رأي موجِّه وشعور طافح بعدالة الفعل أو فداحة الجرم، الحرب دفاعا عن النفس دائما ما تجد لنفسها مبررات تسوّغ عنفا لا تعرف الرحمة له سبيلا، ذلك أن التشريع للحرب ما هو سوى الوجه الآخر للغبن العقلي الذي يعانيه الإنسان وفشل قيادة الفكر أمام غريزة الاستيلاء والإجبار والنهب والسلب، وهذا مبعث تحليلي ليس لوضعية الإنسان الأخلاقية فحسب، ولكن أيضا كيف يمكن أن ينزل إلى هذا المنحدر من المغالطة الفارقة بين سلوك عنفي وآخر قويم. فالضحية الأولى للحرب هي الحقيقة، لا بل هي هزيمة العقل أمام استيهامات الغريزة الجماعية نحو وأد الآخر المختلف بعد شيطنته ليضحى منكسر الصورة الإنسانية وعندئذ تسهل مهاجمته والإطاحة به، الحرب إذن مبتدأها اعتداء على مقدّرات الآخر بهزيمة إرادة التفاوض لديه، فما هو وجه الشبه يا ترى بين الحرب والتجارة؟ وجها الربح والخسارة؟ في الإغريقية القديمة تُنعت الحرب: بوليموس، مصطلح يخوصص الفعل العنيف بكونه مواجهة تتجاوز الفرد، فيها معنى «الغبار» ربما باعتباره علامة بصرية عن الكر والفر بوسائل المواجهة القديمة [1] والحرب هي الطريقة غير الشريفة والعرجاء لجلب المال والتمكين له، ولكن أيضا لإتلاف المال وإنفاقه في موت الناس. ونحن وإن سبقت الإشارة منا حول الجانب البسيكولوجي للحرب، سواء المتعلق بالاكتواء

[1] - La Guerre en Grèce Antique. Mark Cartwright. World History Encyclopedia. Définition. 27. Mars. 2018.

بنارها أو الباعث عليها، مثل؛ نشوة موت الآخر، والقسوة المتجذّرة، فإننا نركّز على الجانب المفاهيمي أيضا، ولعل أكبر المغالطات المضلّلة متجسدة في مفهوم البطولة، الخاصية الإنسانية التي تستحق التمجيد في نظر دعاة الحروب، وهي صورة متقدمة للشجاعة في سلم قيم العنف الحربي، ذلك أن هذا يمنح الحرب قيمة إخلاقية، بينما هذه القيمة يُفترض أن تنحصر رأسا في المدافع عن أرضه وعرضه، وليس في المهاجم، إذ تمثّل قيم مزعومة في هذا المجال ما هو سوى آلية تزيين للفعل المشين، ولعل أهم تيمة تتناولها الفلسفة هي : علاقة الفلسفة بالأخلاق، فضلا عن تعريف الحرب وما الذي يؤدي إلى اندلاعها، وإمكانية مفاجأتنا بديمومتها ونحن نعتقد خاطئين أن السلام هو الأصل، بينما هو – في ظل التاريخ وتجاربه – مجرّد هدنة بين حربين لكن باستبدال المواقع، ذلك أنه دائما هناك حرب دائرة في نقطة أو أكثر من هذا العالم. فضلا عن بحث أنواع الحروب: حرب الأديان، حرب (نُعِتت صِدام) الحضارات، الحروب الإيديولوجية، الحروب الأهلية، فهل هناك فلسفة تخص الحروب، كما نقول الآن؛ فلسفة العلوم على سبيل المثال؟ وما هي العلاقة العضوية بين طبيعة الإنسان والحرب؟ إذ هناك طروحات الفلسفة السياسية باعتبارها آلية من آليات حوار تحقيق المصالح بين الدول في إطار صراع محتدم وطويل، ذلك أن التساؤل ينبع أصلا من فرضية: هل عجز الإنسان عن الإلمام بعواقب أفعاله؟ أي هل تفلّت مصيره من بين يديه ولم تعد له حاكمية الفعل؟ فإذا كانت الحرب بناءً على خيار حر فإنّ هذا يطعن في صلاحية العقل الإنساني في القيادة لأن الحرب مستحيلة من دون نوازع الغرائز؛ أولاها السيطرة والانتهاك، أليست من أسباب الحرب طريقة تشكل معمار المجتمعات المبنية على مبدأ التكتلات ذات الصبغات المتنوعة؟ أيضا تراتبية أخذ القرار في الأنظمة؛ إلى أي مدى يكون

المواطن مسؤولا عن قرار الحرب رغم فداحته ؟ ذلك أن هناك أسباب سياسية لإعلان الحرب (البقاء في السلطة عبر إشغال الشعب بعدو خارجي، قمع المعارضين .. إلخ).

1 – الحرب والهيمنة:

ما هي العلاقة بين الحرب والاختلاف الثقافي والإثني المتزامن عادة مع شيطنة الآخر الذي لا تستقر حياته بوجوده، بل إن هذا الوجود بالذات هو الذي يمنح هوية التصرف ووجهة الفعل عند شعب له عدو يحفّز غريزة التفوق لديه، وفضلا عن أخلاقية الحرب وشرعية اندلاعها، يمكن التحدث عن الأخلاقيات في الحرب (معاملة المدنيين، الأسرى، احترام الفئات الضعيفة كالنساء والأطفال، منع التعذيب، في حالة الاحتلال احترام رموز الطرف الآخر المغلوب، واحترام المعاهدات والاتفاقيات، إلخ) قضايا تُطرح أثناء سير الحرب، ذلك أن القانون الدولي يتحدث أيضا عن جرائم الحرب كالإبادة الجماعية، إيتيان باليبار يحاول أن يقلب موازين التقييم في النظر إلى الحرب باعتبارها مجالا حيويا لطرح الفكر الإنساني في معتلى مفارقاته [1] فهي ليست نارا ودمارا ودموعا وألما وكاوسا يعلن عن نفسه على رؤوس الأشهاد، فالعقلانية الفلسفية تمكّن لنفسها في تأمل الحرب عبر انشطار زمني : قبلها وبعدها، وينكر أن يكون هناك تخصص في فلسفة خاصة بالحرب غير أنّ أغلب الذين تخصصوا من الفلاسفة في الحرب رجال، وهذا دليل أن الرجل عدواني له استعداد لها بطبعه الخشن، وسواء اندرج هذا في مصلحة الفكر النسوي أو كان مجرد وصف، إلا

[1] - Histoire interminable. Étienne Balibar. La Découverte. Paris. 2020. p 49

أنه دال إحصائيا، حيث شارك الكثير من الفلاسفة في الحروب في مرحلة ما من حياتهم خاصة في شبابهم، أي رأوا أهوالها رأي العين، وخبروا أن فكرها المشلول مدعاة لفكر يقظ ينبغي أن يجتهد لمنعها. فيتغنشتاين سُجن في الحرب العالمية الأولى، وجون رولز شهد مشاهد الحرب العالمية الثانية المروعة، برتراند رسل يرفض الحرب جملة وتفصيلا، وهذه المواقف على تنوعها هي التي مهدت للتعاطي الفلسفي الحالي من الحرب، أولا لأنه يمثّل الضدية الواضحة لكل الفلسفات التي جعلت من رقي الإنسان نبراسا لها، ما يمكن نعته بالواقعية الفلسفية التي تمتنع عن إصدار الأحكام وتصنيف القيم، بل تكتفي بتحليل ما هو موجود وتحاول أن تضطلع فيه باقتراح الحل عبر الإمكان وليس عبر المثُل، مايكل والترز الذي عاصر حرب فيتنام كان يبحث في أخلاقية الحرب المشروعة حينما تعني المشروعية دلالة ما، هدفا ساميا، حماية وطن، إلخ من بواعث القتال. فهل جنحت الفلسفة بهذا إلى حل المشكلات الظرفية العينية وأصبحت صيغة تفكرية في مسائل حسب الحاجة والطلب؟ ذلك أن الفلسفة إن انفصلت عن معطاها الكوني تتمحض دراسة فقاعية لمسألة مشروطة بالمؤقت وليس بفكر دائم الكينونة، حيث تظهر هذه التوجّهات في الفلسفة المعاصرة مطالبة دائمة بأخلاقيات التعامل، وهي تقصد أن يلتزم فقط عدو الغرب بذلك، أما الغرب فلا يعرف أي التزام أخلاقي في خوضه الحرب (حرب فرنسا في الجزائر، حرب إسرائيل في غزة، أمريكا في العراق .. إلخ) فالمطالبة الأخلاقية تعكس ما يمكن لوم الآخر (العدو) عليه وليس ما يستعد الغرب للالتزام به، وهذا يعني أن التأسيس الفلسفي مرجعياته سياسية مباشرة، الجندي يقتل من دون تفكير، القادة المخططون هم الذين يفكرون، فما هو دور الفلاسفة لينيروا طريق هؤلاء المفكرين العمليين الساعين لربح الحرب فقط وليس لتأمّل

مصائبها. ذلك أن القتل يصبح في الحرب مبتذلا لا يستحق التعليق لكثافة القتلى، فالفلسفة العملية هي التي تسعى إلى الوقف النسبي لانتشار الحرب وليس لمنعها لأنها حينئذ ستتحول إلى فلسفة مثالية، لذلك نجد روسو في العقد الاجتماعي أظهر ماهية الحرب بكونها علاقة بين دولة وأخرى وأخرج الفرد من مسؤوليتها، لكن هل هذا يعني أن مفهوم الدولة لحماية مواطنيها يشمل بالضرورة إمكانية تعريض هؤلاء المواطنين للقتل من خلال حرب؟ وقد ينبثق سؤال أخطر من هذه المعادلة؛ هل تساهم الحرب في تخليق الدولة (الحرب الأهلية الأمريكية، الثورة البولشوفية، الثورة الجزائرية، حروب البلقان، حرب باكستان والهند) أو زوالها (الدولة الألمانية بعد الحرب العالمية الثانية، وغيرها كثير)؟ إذن العلاقة عضوية بين الحرب والدولة؟ هذه الرواية خاطئة هيكليا وواقعيا لأن الكثير من الدول (خاصة تلك التي ليس لها ماضي استعماري) كالدول الاسكندنافية مثلا قائمة من دون الدخول في حروب مميتة. الدولة يقاربها الفكر الفلسفي باعتبارها جسما جماعيا، وانتظاما حيّا كالبنيان المرسوس يشد بعضه بعضا، وكوحدة مجتمعية مصطنعة بواسطة انتماءات مصلحية خاصة مع وجود إثنيات متعددة، حيث هي رابطة من الأفراد تكون قوية حينا وأحيانا هشة، عقدها الاجتماعي يصنع اتساقها وتناغم عملها، فتبدو كيانا سياسيا قويا ومهيمنا تعضدها أسطرة وطنية، هذه الكينونة الجماعية يجمعها شعور واحد بضرورة الحرب من عدمها [1] حرب الحدود كانت وستكون خارج مجال الحصر، الحدود تعني بوتقة لثقافة واحدة حيث تسود نفس القوانين تطبعها عادة لغة واحدة، الدولة التي تتمتع بهذه الخواص كالحيوان الضخم والمفترس لا يسمح لأحد الاقتراب من حدوده واختراقها، بل

[1] - Pourquoi la guerre ? Frédéric Gros. Albin Michel. Paris. 2023. p 52

ويعمل على توسيعها إن لم تكف مجاله الحيوي من خلال الحرب بالطبع. تستجيب الدولة في منطقية خوضها للحروب إلى البراديغم الداروني: البقاء للأقوى، أو النيتشوي باعتبار الحياة عنفوانها إرادة القوة والهيمنة، فالدولة تاريخا مهمتها الإخضاع والبحث عن الثروة والاستعباد. الحداثة السياسية أسّسها هوبز في تسطيره الحرب طريقا لتأسيس دولة قوية، علما أن الدولة هي المانعة للمستوى الأول من الحرب؛ حرب الكل على الكل في حالة غيابها، أي الفوضى العارمة، والتي لم تفعل الدولة سوى توجيهها نحو عدو خارجي. تعايش داخلي مقابل تحويل العدوانية خارجيا؛ السلم الداخلي الأهلي بطمأنيته العامة مقابل الاستئساد الخارجي على الغير بمنطق المغالبة التي تعني: لا يكبر الكيان سوى باستصغار مجاوريه، ولا يغتني سوى بإفقارهم. هكذا يكون منطق الحرب جزءً من منطق الدولة، التي تتعهّد مشاق الحرب لأهداف بعينها: أولها كف العدو عن الأذى وتحجيم قدرته (الحرب المحدودة) أو اجتثاثه (طويلة نسبيا) ذلك أن محو الآخر ليس بالسهولة التي نتخيلها، حيث يلعب عامل الزمن وتجدد الأجيال دورا حاسما في تجدد الحرب (الصراع الفلسطيني الإسرائيلي) فهل تجاوزت الفلسفة الجديدة الطروحات القديمة التي تربط بين النظام الرأسمالي والحرب؟ حيث أن هذا النظام يحتاج إلى استعباد الأيدي العاملة والتوسع في الأسواق بل والوصول إلى أقصى الأقاصي والذي مجسّده النظام الكولونيالي، نعم، فلقد تحولت نداءات الحرب إلى حماية الأقليات وحقوق الإنسان، لتكون الهيمنة ذات مستقر لها مبدئي، تتحاماه القيم الإنسانية العليا، ومحاربة الدكتاتوريات والإطاحة بها لا يمنع استغلال الثروة وإقامة القواعد وتكريس التبعية (العراق على سبيل المثال) فالحداثة لم تطُل الأسلحة فقط بكل أنواعها بل طالت استراتيجيات التدخل والتنوع في الطروحات

الحجاجية لمسوغات إعلان الحرب، بل إنّ الصيغة المقترحة اليوم تمثلت في إنشاء مجموعات مسلحة تقاتل لصالح دولة ما من دون الإعلان لتبعيتها المباشرة لها، وهذا يسمح بحروب من خلال وسيط مدفوع الأجر. الحرب التي كانت استمرارية للسياسة بطرق أخرى، قد تغدو غاية في حد ذاتها ما دام هناك تنافسية في اجتراح مفاهيم مختلفة لأساليب الحرب: الحرب السيبرانية على سبيل المثال، الحرب الإلكترونية قد تطال الأجهزة الحساسة في الآلة الحربية والأقمار الصناعية، التنافس التجاري قد يجر إلى حرب محدودة الأهداف (إحداث فوضى في السوق الدولية) الأمر الذي جعل كل أنواع الحروب حربا واحدة. فهل بقي الثلاثي المحفز على الحرب الذي سطره هوبز (الجشع – الخوف – والبحث عن المجد) صالحا لتفسير الظاهرة اليوم في نظر التفلسف الجديد؟ ذلك أن الحرب هي الصانعة للتاريخ من خلال دفع الناس بعضهم ببعض (نظرية هيجل في الديالكتيك) كل إهانة لأمة من خلال الحرب لا بد أن تعقبها حرب أخرى معاكسة، وهذا يضع للحرب نوازع أخرى كامنة على مستوى الشعور الجماعي، لذا ترفض الفلسفة الجديدة اشتراك الشعوب في إنتاج العدم، أو ما يسميه لايبنيتز وكانط «سلام المقابر» [1] كما ترفض التقريرية التي توصف بها الحرب بكونها مصدر تسارع الاختراعات وإنضاج طرائق العمل في الكثير من التخصصات كالإسعافات وتطوير نوعيات معينة من الأدوية وكذلك الحلول العلمية للكثير من الإشكالات التقنية تعمل الحرب على الإسراع في إنجازها للحاجة الملحة لها ميدانيا، لكن هذا الواقع يخضع لمبدأ الضرورة المستميتة في التنكيل بإنسانية الإنسان، بينما حاجة السلم أرقى وأعلى، من هنا لا مجال للإعلاء من قيم الحرب أو النتائج الجيدة المزعومة لها لأن مساوئها

[1] - Pourquoi la guerre ?. P 88

غلبت محاسنها. استغراق المفاهيم ذات الصلة ينبئنا بخبرة الحياة عن زيف الطرح المسوّغ للمجابهة في عنصرها الأدق؛ عنفها، إذ البطولة هي الباع الواسع في إسرافية القتل والتنكيل، لكن وجهة نظر ذاتية هي التي تنظر للفعل الجميل ذاتيا والقبيح غيريا، أي على من وقع عليه الفعل، بهذا الوعي نمر من التاريخ البالي والمتوحش إلى التاريخ المعقلن الذي رفع شعار حداثته، ومن تاريخ البدايات إلى تاريخ المآلات، والانتقال من السرديات الكبرى الصانعة لتقبل الخاصية العنفية إلى الصيغة التحليلية ذات الطرحِ المضاد antithèse الذي يُحِل النموذج السلوكي ضمن إشكالية متعِبة ومسائلة؛ العلاقة بين الوسيلة والغاية، وهذا يعني أن الحرب هي تفكّر مستمر في تخير الأولويات، وقوة الذهنية تكمن في صنع لحظة الوعي كي يتم تحييد الوضع التراجيدي وعدم إفساح الفرصة لوجوده، نقول هذا حتى لا نحقر دور الخطاب، هو في حد ذاته يمكن أن يكون أداة حرب أو مساهم فعال فيها أو داعي إليها، فضلا عن دور الخطاب اللغوي في تحشيد الناس لصالح المجهود الحربي عوض العكس، أي تجنيدهم لصالح منع الحرب. لا يختلف إثنان أن الحرب شر كلها إذا ما عدّدنا ما نخسره منها، ولكن يتم تجميلها بالنسبة للطرف المعتدي، لتغدو منجاة من الشر ذاته، ذاك فعل البروباغندا أو الدعاية التي تصنع إيديولوجيا السعي المقيت باحتكار الحقيقة أو بالأحرى تفسير الظاهرة التي لا مثيل لها في توزيع الكاوس البشري، فهي فن التوحش وفاعليتها كالمنهج الميكيافيلي في الحكم لا يقيم وزنا للشعور بالغبن الفردي والجماعي إذا ما تم النظر إلى تحقيق الوظائف المسطّرة للحرب وهي إضفاء السيطرة وجلب المصلحة، إذ كل الإمبراطوريات التي سادت وعمّر تسيّدُها تكون قد غلّبت منطق القوة والقهر وعمّمت الإكراهات وبسطت نفوذها دائما بالحرب التي تشنّها هنا أو هناك محقّقة مبدأ

الردع القاصف لكل محاولة زعزعة لسياسة الرعب المنتهجة. [1] إمكانية التوظيف المتناقض لمبدأ «الشرعنة» الذي تُخص به أية حرب غير مبررة تحيل على مساءلة موقع من يُنظّر للحرب وأهدافها المعلَنة وغير المعلنة، موقف يُعالج من منظور « الذات والظاهرة» على حد تعبير ألان باديو، فحقيقة الحرب مضيّعة ما لم نول أهمية عظمى لتذويت الظاهرة التي تحتكرها الاستقطابات الإبستيمولوجية، إذ في النهاية نجد أن الحرب تمثل خاصية التقنّع السياسي، والقناع كما نعلم آلية عدم التعرف والتنكر لحقيقة الذات، الحرب وجه من وجوه تلافيف الواقع الذي يتم تأمله بأكثر من منظار، حتى ولو أردنا تقييم الحرب من منظور علمي فسيكون مؤدلجا، سينقل لنا معيارا مقارِبا مختلَفا حوله، إذ تمثل الحرب نموذجا «لطوبوغرافيا الصراع» وفقا لتوصيف ألتوسير، أو كيف نصل إلى حقيقة الماهية منها ونحن لم نبرح فضاء اللا معرفة بها لطابعها المعقّد المقيم عند نقطة تقاطع مفاهيمي تنتمي إلى حقل البسيكولوجيا والسوسيولوجيا والفلسفة السياسية ومفارع الاقتصاد وأبجديات العلم العسكري، الفلسفة عندئذ - ووفقا لتصور ألتوسير – تمثّل السياسة في مجال العلوم، والعلوم لدى السياسة، فالظاهرة التي لا يمكن القبض عليها تماما على مستوى المقاربة العلمية لتمنّعها المؤدلج، يمكن توسّل معرفتها عبر تخوم الحقول المعرفية الأخرى، وعلى مستوى المتخيَّل الفلسفي فإنّ دولة إمبراطورية واحدة تفرض نظاما بشريا واحدا هي الحل، ذلك لأنه كما أسلفنا، إنما الحرب تشنها في الغالب الأعم دولة على أخرى، لكن واقعية الطرح الفلسفي سرعان ما تضع نفسها موضع الاختبار الراصد والتعليق على الصراعات الحالية والتي تمظهرت حربا ضروسا لا تُبقي ولا تذر، من خلال

[1] - Passions du concept. Étienne Balibar. La Découverte. Paris. 2020. P 17.

اجتهاد فلسفي بطاقة روحية يمدها عقل متحرر بالحلول، فالحرب أصبحت متاحة على مستوى حتمية تقبلها العقلي، رغم أنها تلقى استنكارا متزايدا كلما نضج الرأي العام العالمي وتحرّر من قيوده، فلم تعد هناك دولة تقوم بتطهير عرقي ومجازر من دون أن تثير الناس ضدها بفعل الصورة الصادمة التي تحفر في وجدان الضمير العالمي فتُدميه، الحرب قرينة قهر القوة والمخاتلة والخداع والعنف المتحرّر من قواعد المنع والامتناع، وأسلوب الحياة المعاصر المتفاعل الرابط عضويا بين أجزاء المعمورة لم يعد يتحمل الحرب المفتوحة باهضة الثمن، فمن أشرف على اندلاعها سيتعرض لمقاومة من هاجمهم لكن أيضا بشر الكرة الأرضية كلما زادت قسوة الحرب وظهرت عوراتها للعيان المتلفَز المرئي والمسموع والمقروء، الفكر الفلسفي يقول أن السلمية المطلقة براديغم مرفوض أيضا لأنه يمنع الدفاع عن النفس بالقوة ضد طغيان سافر، وهذا اعتراض أخلاقي أولا، لأن المقاومة حق مشروع ومقدس، الإشكال المطروح ما هو ضمان التزام الفعل المقاوم ذاته بأخلاقيات الحرب ؟ فتجريم الحرب في كل الأحوال يضحى من طرف خفي تواطئا مع الظالم القوي، وبين الشرّين يتأرجح الحل المثالي ويكاد ينعدم واقعيا إلا من بعض الالتزامات هنا وهناك ذلك أن الحرب النظيفة غير موجودة، التوازن بين تصوّرين يحوج إلى فكر يتعمّق الحالات على اختلاف شروط تشكلها الواقعي [1] لذا تساهم الفلسفة المعاصرة في منع الحرب بالفكرة، والفكرة كيان لا يموت، يخوض طريقه وتتناقله العقول إلى أن يتحول إلى لحظة وعي، وفي ظل اختلاف الثقافات والقناعات والتمسك الأصم بالجغرافيات والصدام بين الحضارات، يتمسك الفلاسفة الجدد «بالخُلّة الأخلاقية» الموصوفة «بالطبيعية»، فهل يمكنها رأب صدع الخلاف

[1] - Une philosophie de guerre. Entretien avec Henri Hude. Revue Conflits, 25 Fev 2023.

المزمن الذي يُسوّى عادة من خلال الحرب ؟ القانون الطبيعي الجديد يصعب فهمه في إطار مفاهيم غرب ما بعد الحداثة، إذ تصوره عن المسمى «طبيعي» كمعيارية توصيفية غير فاعل إدراكيا باعتبار فتور تلقّيه، وذلك أن إنسان العصر يعاني أزمة هوياتية لا يتأتى له استيعاب عنصر خارج هوياتي غُفْلٍ يحسبه من سقط المتاع، بينما الطبيعة باعتبارها عنوانا اتساقيا يناغم حيثيات الوجود، قادر على حمل معايير واضحة المعالم في إطار انضباطية عقلانية تمتح من صدقية النوايا المتمثّلة في «الصداقة المجتمعية»، إذن لا يوجد اختلاف بين الصديق الحقيقي والإنسان النزيه (كما ذكر أرسطو في الأخلاق والسياسة) هذا الأخير فطن ينزّه خالص الفكر عن الأدلجة المغرضة، تطوير المفهوم ليضحى المشترك الثقافي المعولَم، وسرمدية المفارقة المزعومة بين وضعية الإنسان ذي منزع صِدام الكل ضد الكل (المجهِدة)،والقانون الطبيعي المتمثل في وضعية السلم (الراكنة نحو الدعة)، غلبة هذا الأخير حتمية لأنه وسط، ورغم كون الحرب ظاهرة تكرّرت في الزمان والمكان، لكن افتقدت ميزة الاطّراد، وهذا الذي حال دون حصرها في تصنيفية منضبطة متحكَّم فيها، المطلوب تفعيل القانون الطبيعي بحد الوعي والردع والمجابهة الإيجابية وتوفر حافز التغيير الذي من عناصره؛ النضج الحضاري، وبين الأمن والجشع معادلة تحسمها الثقافة التي تخلصت من كره الآخر ومقت اختلافه، لا يتم ذلك سوى من خلال انفتاح لغوي بإحداث حوارية حضارية، فاعليتها يضمنها امتلاك المعرفة التي توفر سلطة التبليغ، المعرفة اليوم لم تعد فقط مضمونا ولكنها سيطرة على الوسيلة الناقلة، فما نلاحظه أن المعلومة وجهتها واحدة من الغرب إلى غيره، أما العكس فمتعذَّر إلى اليوم، لذا وعي الاستشراق وسعي الاستغراب لن يُحدث الفارق إلا بامتلاك معرفة التقنية، والحوارية تتطلب استبدالات

دائمة على مستوى وجهة الخطاب، فتتوقف شيطنة الآخر بحكم التعرف على مزاياه، فينشأ رأي عام واحد يستهجن الحرب بكافة أشكالها، عندئذ يمتلك كل شخص سلطة الوصول إلى الآخر «وسائل التواصل الاجتماعي المباشرة لكن خارج تحكّم شركات المناولة الكبرى»، ومن امتلك السلطة بالمعرفة يصعب تطويعه، تلك هي الحرية الحقّة زمن العولمة، الخوف من الآخر يزول بالتعارف بين الشعوب وليس بالكل الأمني الذي يحصر حرية الفرد ولا يمنحه الأمان الذي يتيحه «القانون الطبيعي»، فهل يستطيع حوار الحضارات أن يهزم صِدامها ؟ كخطاب أولا، وكواقع وعي ثانيا، وكفعل حضاري ثالثا، لحد الآن فشل في ذلك، لأنه امتلك الحجة البالغة، والمبدأ الشريف (سلطة أخلاقية) ولكنه لم يمتلك معرفة التقنية ففقد زمام السلطة الكونية العليا. بهذه الحوارية المتوازنة البالغة أمرها تتهذب نوازع الأديان نحو الاجتثاث وتقبل وجود الآخر لأنه ماثل أمامها بمكتمل وجوده الفاعل، فإذا تذكّرنا أن من يشن الحروب هم أصحاب المصالح المحرّضون عليها والسياسيون الساعون إلى البقاء في الحكم والاقتصاديون والعسكريون بحثا عن مجد ترعاه الجثث، نعرف بتوازي المعرفة وتوازنها واقتسامها على مستوى التبليغ، يتساوى الناس في ممارسة سلطة التأثير. وعي الوجود، والتمسك بمطلق الحرية ومطلق المحافظة على نعمة الحياة يوجب التآخي والتعاون عوض التناحر والتقاتل.

2- في تكنولوجيا الحرب:

الفلسفة الجديدة، وبمناسبة حديثنا عن السيطرة التقنية، تستغرق الأمر، وتناقشه، ذلك أن حضور التقنية الإلكترونية خاصة في مجال الطيران والأقمار الصناعية كان له بديع الأثر على مصير الحرب، وعلى الإنسان الذي

يخوض الحروب، أو الذي يكون ضحية لها. لكن كيف تندرج هذه الإحاطة المعرفية في مجال الفلسفة؟ يركز الكتاب الذي بين أيدينا [1] على «نظرية الدرون» ويقصد بها تقنية التحكم عن بعد في وسائل قتالية برية أو جوية (طائرة من دون طيار) أو بحرية غير مأهولة، مزودة بكاميرات عدة وصواريخ وبنادق آلية رشاشة فضلا عن إمكانية القصف بالقنابل، كل ذلك والمتحكمون فيها في بر الأمان لا ينالهم شيء من التعب أو النصَب أو التعرض للأخطار مهما كان نوعها، وهذا يعني إمكانية خوض حرب بلا خسائر، وحتى مع وجود مقاتلين فإنها تقلّل خسائرهم بشكل ملحوظ، ذلك أنّ بإمكانها كشف العدو وعلى مستويات عدة. لأنّ من امتلك المعرفة (التقنية) ينتصر في الحرب من دون خسائر بشرية، فلمَ التردد في خوض الحروب إذن؟ هذا التطور في التقنية يستدعي تطورا في التفكير يكون مصاحبا للأول متأوّلا مآلاته، فالعدو أصبح مجرّد أهداف قتالية ولم يعد يظهر بسَمْته الإنساني الذي قد يستدعي بعض التعاطف البشري الحميم، فيكون الدمار في جهة واحدة فقط. فلم يعد هناك معنى لمسمى «معركة»، أو «مواجهة»، ولم يصبح هناك معنى للشجاعة! الآلة لا تعرف هذه المعاني، تؤمر فتطيع، ولا تعرف الرحمة أو تفرق بين جندي وشيخ وطفل أو امرأة، كلها أضحت أهدافا لا فرق بينها، انداحت الإنسانية هنا وتركّز التفكير في التقنية عديمة الإحساس، الطائرة من دون طيار لا تحتاج لجيش، لقد أصبحت هي الجيش.

فأصبح الفكر الذي يؤسّسها يتفرد عسكريا، منجز تقني يتحول شيئا فشيئا إلى اختراق علمي ثم مجالا للتأمل الفلسفي لأن ذلك صاحَبَ تغييرات جوهرية في مفهوم الحرب والإنسان والحياة والموت والتواصل، وتغيرت معه

[1] - Théorie du drone. Grégoire Chamayou. Éd La fabrique. Paris. 2009.

صورة العدو، الفلسفة تتعامل مع الظاهرة بمنطق أنها «تفكّر كل مادة غريبة جيدة، ونقول بأريحية أن كل مادة جيدة يتم التفلسف حولها لا بد أن تحتوي على قدر من الغرابة»[1] المنهج يكون جد معيب أن تتم مقاربة الحرب وتمظهرات العنف المسلح عبر الأهداف المنشودة منها وليس عبر التركيز على طبيعة الوسائل المستعملة، هذه التي تحدّد شكل الفعل، وبشاعته، وحرمة القيام به، لذلك هناك أسلحة محرمة دوليا، لأنها لا تفرّق بين الطبيعة الحية والميتة، وتنتهج طريقة الأرض المحروقة التي تهلك البشر والحجر والحيوان والنبات (بحرق الغابات)، فتنعدم الحياة. هكذا ترعى الحرب العدم، فالوسيلة تمنح صورة عن الأداء، وعن الاستراتيجية المتّبعة، الفلسفة هنا ميدان حرب بين الأفكار التي تشرعن والتي تنفي أية شرعية عن الحرب. أي الخوض في جدل ولغط هذا الموضوع الخلافي؛ طائرة من دون هوية تزرع الموت ثم تعود، المدافعون يقولون أنها أكثر إنسانية من الحروب العمياء السابقة؛ فهي ذات هدف محدّد، أشبه بالعملية الجراحية، تحاول قدر الإمكان عدم استهداف الكل، بل تتخير الأشخاص المعنيين بالقتل أو التحييد، هي آلة ذكية، ذكاءها يكرّس تفوقها الإنساني. وهي صالحة لأن يُخاض حولها نقاش على مستوى الإيتيقا العسكرية؛ بالقول أن هناك جانب أخلاقي يُراعى، مجانبة قتل الأبرياء والتركيز على العدو المقصود. تطرح «الدرون» إشكالية اختراق السيادة، طائر يعبر الحدود جوّا، يقصف ويرجع وكأن الأرض كلها مستباحة، هي إطلاق لذات اليد الطولى في الاستهداف.

[1] - Théorie du drone. P 16.

تكاملية وظائف العلوم تكمن في أن «التطور في الطب ليس هو الوسيلة الوحيدة للحد من الخسائر البشرية في الحرب[1] فالطائرة من دون طيار أصبحت تلعب دور الإنسان الآلي، تقوم بمهام ربما أفضل من الإنسان، وهذا مدعاة للتفكير في وظائف الذكاء الاصطناعي في المجال العسكري والسلمي، وإلى أي مدى يمكن أن يصل هذا الاستخدام، حيث تستمر هذه الآلات في تطورات التخفّي والصّغر مما يمكّنها من المباغتة وعدم القدرة للاستعداد لها خاصة مع عدو لا يملك معرفة تشغيلها. هذه الطائرة التي تتجسّس وتستشعر الحركة تلتقط المكالمات وتترصد وتقصف وتصل إلى الأقاصي وترجع سالمة حيث تُهلِك من دون أن تُرى، هي الموت الزؤام الذي يرِد من حيث لا تدري الضحية، هذه الآلة العليمة التي ترى وتسمع وتقتل، تمنحها هذه القدرات إحالات ميتافيزيقة كأنها عين الإله التي لا تنام. استخدام وسائل التواصل الاجتماعي الأمريكية فضلا عن التصنّت الهاتفي يؤدي إلى جمع معلومات ثرّة عن الذين يُراد تصفيتهم، وهذا في حد ذاته واقع معرفي بالمعنى التكنولوجي يسمح لصاحب الوسيلة استخدامها استخداما حربيا، وهذا الذي حدا بالصين إلى استحداث وسائل تواصل خاصة بها، فضلا عن إطلاق وسيلة تكنولوجية بدأت في السيطرة على تواصلات شباب العالم، وهذا يمنحها أفضلية قصوى في التحكم في المعرفة التقنية الأمر الذي لا يستسيغه الغرب مطلقا، والمعركة دائرة اليوم حول من يمتلك تكنولوجيا الاتصال، لأنه هو الذي سيفوز بالحرب غدا. هذا الإقرار بالفوز المستقبلي يعني أن التنافسية – الوجه الآخر لإرهاصات الحروب القادمة – هي محك التفاضل والسيطرة. الطائرة من دون طيار خارج هذا البعد المعلوماتي عن الهوية وتحركات الأشخاص، تصبح آلة عمياء تقصف ولا

[1] - Théorie du drone. P 21.

تبالي، تتّبع البصمة المرئية والبصمة السمعية عبر الهواتف، وتصبح التكنولوجيا هذه شبيهة بمسرح ظل يتتبع الخيالات وهي في حقيقة الأمر بشر يُجندلون عن يقين حينا وعن مجرّد شك في الانتماء أحيانا أُخر، وقد يغدو في خضم هذا الأداء التقني الإقرار أن القوات الأمريكية تتعامل مع غير الأمريكيين كأشباه بشر، حتى الخطأ في التنفيذ لا يستدعي الاعتذار، وتلك إشكالية علائقية كبرى باعتبار هذه التصنيفية العملية التي تُدرج البشر المرشحين للتصفية في قوائم أ، وأخرى ب، وأخرى ج، تصنيف لا يبتعد كثيرا عن التصنيف العنصري : الجنس الأبيض – الأسود – الملّوّنون. إعلان الحرب الشاملة ضد الإرهاب أفقدها طرائقها القديمة حيث امتدت في الزمن والمكان، فأصبح العالم كله ساحة قتال، أو بالأحرى حلبة صيد ومطاردة، شبكة تقييم الخطر القادم تعوزها استراتيجية فهم؛ من هو العدو؟ الأمر الذي يجبره على التخفي بتحييد الوسائل التكنولوجية التي تتيح صيده، فيعتمد منطق التخلي، وهذا سيكرّس انتماء التكونولوجيا إلى فئة واحدة غالبة متغلّبة فقط لأنها امتلكت المعرفة. إذن الحرب تحوّلت من مفهوم الغزو إلى مفهوم المطاردة، ولم يعد القانون الدولي (الذي يمنع الاعتداء على سيادة الدول) هو الذي يمنع تنفيذ الضربات في أي مكان على وجه البسيطة، ولكن امتلاك التكنولوجيا المضادة هو الذي يمنع. إذن لا زالت البشرية تحتكم إلى قانون الغاب رغم التقدم التكنولوجي، أو ربما بسببه. مفهوم الإمبراطورية اليوم للزمكانية تحول من إرادة الاحتلال إلى إرادة المراقبة اللصيقة التي تتيحها الأجواء بالسيطرة عليها، نحن سائرون إلى حروب لا هزيمة فيها ولا خسائر، لكن أيضا لا نصر فيها، بل ستتحول إلى عنف متواصل [1] مفارقة مستمرة لا يمكن مغادرة تناقضاتها،

[1] - Théorie du drone. p 63

فما السبب يا ترى ؟ هل أعوز المخطّطين التخطيط الاستراتيجي؟ أم أنّ طبيعة العلم تُغيِّر من طبيعة تطبيقاته؟ لذا يكون الولوج إلى مفاهيم غير مألوفة في غاية الصعوبة، فلم يعد هناك أبطال حروب، البطل الوحيد هو التكنولوجيا، فالروبوتيزم أو الإنسان الآلي أصبح استراتيجية مضادة لمنع العمليات الانتحارية بأن أصبح هو ذاته انتحاريا، وأن تُفقَد الآلة خير من فقد إنسان، وهكذا تحل الديمقراطيات المعاصرة مشكلة الخسائر البشرية في الحروب الأمر الذي لن يعرضها إلى المساءلة الشعبية ويطلق يدها في شن الحروب، لكن إذا كثرت خسائر الطرف الآخر بلا تمييز، ألن يستيقظ الضمير الشعبي للمطالبة بوقف حرب تمارس المجازر عبر السماء؟ العقود القادمة ستجيبنا على هذه الأسئلة.

التقنية الحربية تسمح لمستعملها أن يدّعي الحياد، بإمكانية أن يقتل دون أن يكون مجرما. فالقانون وفلسفة القانون يتعرضان لقراءة تصحيرية بغية تجريدهما من فعاليتهما العقابية هذا حين يكون خطاب القانون الدولي جزءا من المعركة التي تُخاض بوسائل أخرى بغية التفلت من المسؤوليات القومية والفردية معا (نلاحظ رفض اعتراف أمريكا بالمحكمة الجنائية الدولية) وإذا كان ألبير كامو قد ذكر أن شرعية القتل تتوفر فقط عند إمكانية تعرض القاتل للموت بدوره، تلك هي عدالة المواجهة، أما الحرب من خلال التكنولوجيا، فحيثياتها مختلفة، إذ أصبح الجبان أقوى من الشجاع بما لا يُقاس إذا ما امتلك الوسيلة، وتلك مفارقة أخرى صنعتها الأوضاع الجديدة بأن تقتل ولا تُقتَل، فهل تتسامح الدول الكبرى في هذه الصيغة لأنها تتبادل الأدوار ؟ ذلك أن العالم يعيش مرحلة الوعي الزائف بالعدالة، وبالمستحيل الممكن، عبر استطالة الصراع يتعود إنسان العصر على الاغتيال السياسي، ويصبح الأمر لا يستدعي التنديد، عندئذ تستمر حرب ضروس في صمت، وهذه في حد

ذاتها استراتيجية، وهي سدور في غموض الفعل بالنسبة لقانون الحياة والجرائم التي يعاقب عليها القانون، كذلك يسود غموض القيام بحرب دون الإعلان عنها، وإنما هي اشتغال عملياتي بشكل دوري وكأنها ضربات خاطفة ومحدودة بينما الضحايا بالآلاف (حصيلة قصف الطائرات من دون طيار الأمريكية في باكستان وأفغانستنان على سبيل المثال لا الحصر)، ومن مسيري الدرونز في القوات الأمريكية يوجد مهندسون في الإعلام الآلي وتقنيات الطيران موظفون كخبراء، الأمر الذي يوقعهم تحت طائلة القانون باعتبارهم مدنيين يمارسون القتل، عندئذ يمكن الخلوص أنه مادام الاغتيال يتم سرّيا فمن الصعب تطبيق بنود القانون الجنائي الدولي على هؤلاء الذي يقضون على كل من يزعج الدولة الأمريكية ولو على سبيل الإمكان، هو «الكوبوي» يمارس هوايته في تجريب مسدّسه - الذي لا يفنى رصاصه - على كل من لم تعجبه سُحنته ! فلسفة القانون تقف عاجزة عن تحرّي الخلخلة التي أصابت الأداء السياسي في علاقته مع كيفيات شن الحروب العاجلة والآجلة [1] فهل صدقت مقولة هيجل عن تماهي الذات والوظيفة؟ الجندي هو سلاحه، بينما القانون الأخلاقي يقتضي استقلالية الذات عن وسيلة الفعل [2] نجد الطائرة من دون طيار تحتكر صورة متحكَّمِها وتبتلع هويته، الضحية تخاف تقنية الطائرة التي تعتمد على عنصر المفاجأة، ليلا ونهارا، فهل أصبحت الخشية تطال وحشية التقنية أم من يقف وراءها ؟ فلا مجال هنا لاعتراف تجريدي بحقوق الإنسان، لأنّ طبيعة الفعل تعنى أن القتل يتم بناءً على سوء تقدير بالتواجد في المكان، أي فقط

[1] - Théorie du drone. P 145.

[2] - Leçons sur la philosophie de l'histoire. Georg Wilhelm Hegel. Vrin. Paris. 1963. P 309

حظ عاثر، عندئذ يموت وخز الضمير عند المنقِّذ، فهو بعيد في بلد آخر، لا يصله عويل أحبة الضحايا، هم مجرّد أرقام.. الذي قد ينتفض هو المواطن الذي تتم الجرائم باسمه، هو الذي يحوّل الرفض إلى حركة جماعية، أي عصيان مجتمعي للإرادة السياسية، وهذا يفتح باب التفكير في علاقة الحرب بالديمقراطية (المظاهرات في المدن الأمريكية أوقفت حرب فيتنام) الفعل هو صورة الإنسان التي ستلازمه في مستقبله القريب والبعيد، وحرب «الدرونز» ستطبع الإنسانية القادمة بالتخلي عن كل القيم الإنسانية إزاء الأرواح التي أُزهقت.

التفكير في الطائرات المسيّرة ليس وليد اليوم، حيث علّق أدورنو على طائرات الصاروخ التي قصفت لندن من قِبَل النازيين واعتبرها علامة عصر كفلسفة التاريخ لدى هيجل، ذلك أن الآلة المسيّرة أحسن من الجندي، فهي لن تحتجّ ولن تنقلب على الأوامر ولا تشعر بالإجهاد ولا تختلق الأعذار والأهم أن ليس لها أن تطلق أحكام قيمة على ما تقوم به من أفعال. إذ لا تقوم عن نزعة انتقام ولكنه أداء وكفى، الأمر الذي قد يوحي بالاستغناء عن الإنسان في مستقبل الحروب القادمة.

هذا الخطاب الذي يحتضن المفارقات عبثيته التي نعتقدها مظهرية تُداخِل في حقيقة الأمر تشكّلَه الهيكلي، فالمعطى الإنساني متحرّاه متنوع ومتشظي إلى حد كبير، من جهة مفهوم الإنسانية كجوهر، ومن جهة أخرى ما تمثله كمعيار سلوكي يُحتكَم إليه، دلالتان هنا: أنطولوجية وأخرى قيمية. الإمكان الإنساني يكون قد رسا بين هاتين الوجهتين؛ هناك دائما نزعة نداء تطالب الإنسان بأن يبقى في حدود إنسانيته وأن لا يتعداها، وأن لا يفترس الوحش فيماهيه، أي المطلوب منه واقعيا أن يتبنى أشكالا سلوكية معينة من

الالتزام الأخلاقي متّسقة مع مثله العليا، وإذ تعمل الإنسانوية الفلسفية على مطابقة الوجهتين، تحاول ما بعد الإنسية الروبوتية (الآلية) النأي بنفسها عن هذه المطابقة باعتبارها غير متجانسة مع طبيعة فعلها اللا بشري على مستوى الأداء، الأمر الذي أنشأ شرخا تصوريا لا يمكن ردْءه، فإذا كان بالإمكان لبعض البشر أن يفقدوا إنسانيتهم، فمن باب أولى ألا تتمتّع السلوكات الآلية بهذه الميزات البشرية ! البرمجة الروبوتية تصوّرٌ مسبّقٌ لا يتساوق مع التوجّهات ذات المنتهى القيمي[1] وهذا التطور التقني يعكسه الإعلام المشاهَد اليوم، فهل تنطلق الفلسفة من المروي المرئي المتخيَّر؟ الحرب المتابَعة على التلفزيون تزهر أحداثا تبتغي التحليل، لكن من داخلها أو الاكتواء بنارها أمر مختلف تماما، الحرب هي السر الأكبر الذي يكشف لنا طبائع البشر، فما هو دور الفلسفة آنئذ؟ النظر والملاحظة والاستنتاج؟ أم يمكن اختراق الحرب من أتون عذاباتها؟ هذه التي تُنعت بالحماقة لعبثيتها في صنع شقاء الناس، فهل بإمكان كل شخص إعلان الحرب والقتال فيها؟ «سيمون فاي» فيلسوفة قابلت تيمة الحرب باعتبارها الوجه الآخر للإنسان حين قالت: «لا بد من النظر وجها لوجه الوحوش التي تسكننا» [2] فهل يعرف الإنسان نفسه؟ هل يعي قسوته على بني جنسه؟ هل يحمل بذور فنائه في جِنَاته التي جُبِل عليها؟ وهل أضحى خطرا على نفسه؟ فلقد قام بمساوقة الحرب للحضارة والاستفادة من إنجازاتها، بل هناك من التجارب العلمية الرائدة ما تم استغلاله منها عسكريا قبل أية استفادة مدنية. هي حجرة سيزيف، لا تتوقف إلا لتندلع. فهي ميكانيكية جهنمية في بلوغ

---

[1] - Théorie du drone. P 177.

[2] - Le Tourment de la guerre. Jean-Claude Guillebaud. Éd de L'Iconoclaste. Paris. 2016. p 10

الأقاصي، الحروب الإغريقية والرومانية والحربين العالميتين كلها خلّفت تفكيرا ملأ سواد الصفحات، والذي لم يُقِم منطقا يمكنه توقيف الحرب. بل إن الفلسفة المعاصرة تحاول شطر الأدبيات القديمة إلى نصفين: الصالح والطالح، ذلك أنه في ثنايا الحكمة قد تنبجس رؤى تعكس تماوجا بشريا طاحنا لا يمكن قبوله في عالمنا المعاصر، لنتأمل الجزيئ النصي التالي الذي يعرض إحدى مقولات زراديشت ومثله العليا القديمة الأمر الذي يتعارض مطلقا من إهاب الحكمة التي يتمتع بها في الأذهان: «لا بد أن تكون الحرب بلا رحمة ومن دون أية شفقة، الفضائل الوحيدة فيها ينبغي أن تنحصر في البسالة والقسوة، الإقدام والدهاء، والذكاء، وبكلمة واحدة: القوة.. الحرب والشجاعة خلّفا أشياء عظيمة أكثر من حب الأقربين" [1] وإذا كانت هذه الاستشهادات تتم في إطار تأليف نيتشوي يؤسّس لإرادة القوة لتشييد معمار مواصفات الرجل المتفوق، إلا أنها ضد التيار اليوم كون هذا النداء إذا ما اعتبرناه «مانفيستو» قديما داعيا إلى الحرب، فإنه لا حاجة لنا به لأنه ينتمي عضويا لزمن الإمبراطوريات ذات الحكم المطلق، إذ يطرح فلاسفة اليوم خشية التماثل من خلال رد الفعل العنيف بواسطة الحرب على كل عمل عدائي، فيتحول الضحية إلى جلاد متوحش لا يُبقي ولا يذر، في مقاومة البرابرة (مصطلح مُشين تتبناه المركزية الغربية) احذر أن تضحى أنت أكثر بربرية، النداء أن يُجرّب الصبر التاريخي على الضيم، فالحرب تلد الحرب والعنف يصنع عنفا أقوى، البطولة أن تكظم غيضك الجماعي لا أن تنتقم بطريقة أبشع، فهذا يخدم مركزية الذات ويستبعد تفهّم المنطق الغيري، والوجهة الحضارية اليوم –

[1] - Ainsi parlais Zarathoustra. Frédéric Nietzsche. Tra Henrit Albert. Mercure de France. 6édition. P 63

فلسفيا على الأقل - على هذا النحو الراقي، باستثناء الأصوات الشاذة التي تمثّل لوبيات أكثر من تمثيلها فكرا فلسفيا (صامويل هنتنجتون وفكرته السقيمة عن صدام الحضارات على سبيل المثال) مخاطبة الذات الجماعية الوحش الذي تحتويه أو يحتويها (زمن الحروب) أجدى وأقوى حضاريا من شن الحروب حيث تخسر الأمة أخلاقيا وماليا وبشريا وتربح بعضا من حطام مادة يتآكل مع الأيام.

العنصر الذي لا يخبو وجوده في أية حرب هو الخوف، بذره أو زرعه ورعايته بالأحقاد والقتال يضع البشرية في مفترق طرق قيمي، إذ ما جدوى العقل المنظّم مع سواد الخوف باعتباره شعورا ينتمي إلى المنظومة خارج الإنسانية، ليليها التفكير في قيم اللا خوف التي تعني الشجاعة فهل نعيش زمن القيم الزائفة؟ وهل توازن الخوف (الردع) هو الذي سيوقف الحرب؟ الأمر الذي يتعذر على الشجاعة القيام به، فأين إيجابية الفضيلة المزعومة وهي صانعة للعنف والعنف المضاد؟! إذ هناك خط فارق رفيع بين الشجاعة والوحشية، فمن هذا الذي سيحقق فارق التمايز المستحيل؟ لعلها الموسيقى، ألم يقل نابليون «الطبل يماثل صوت المدفع، إنه أفضل الآلات الموسيقية قاطبة، إنه لا ينشز أبدا» [1] فهي شاهدة على مشاعر الطرفين، المعاناة لها موسيقاها، والنصر بمعنى الغلبة عند الأقوى له زهوه الموسيقي، ولِمَ الاستغراب؟ ألأنّ الحرب وهي أقسى وأشرس الأفعال تلتقي حينا من الدهر مع أرق التعابير عن المشاعر الجياشة؟ تلك تبدو لنا مفارقة أن نعايش الأضداد لكنّ المفارقة الأكبر هي الحرب ذاتها. فلقد خلّدت الموسيقى الأمريكية محنة الفيتنام كجرح غائر في الذاكرة الأمريكية، فمن يتعرف على موسيقى

[1] - Le Tourment de la guerre. P 134.

الفيتناميين الذين ذاقوا ويل الأسلحة المحرمة دوليا كالنابالم؟ وعي الآخر يحتّم توقّع موسيقى حزينة تشبه الأغاني الجزائرية التي ترددها العجائز اليوم عن الطائرة الصفراء وفراق الأحبة الذين ذهبوا وما رجعوا من رحم الغياب، في كل تلك الغياهب، كان الحديث الفاجع الذي يرافقه لحن كشجن الناي عن الظلام (خنادق، مغارات، مخابئ، لعدد لا يُحصى من الأيام) ويحتفي بالضوء اللامع (انفجارات، نيران، قصف) ثم يأتي الصوت متأخرا قليلا من دوي الأصوات الهائلة، الهائمة، الممزقة لطبلات الآذان، وعواء الذئاب في الطلقات المتتالية، لكن أشرس أنواع الموسيقى التي تدور في رؤوس الطيارين الذين يقصفون وهم يلبسون الخوذات اللامعة، فلا يسمعون أنين الضحايا ولا الموت الزؤام الذي يزرعونه. لكن هناك أيضا موسيقى ملأت الحناجر رافضة للحرب وأهوالها، ويبقى كل نشيد وطني يُعزف في بداية الحرب وفي نهايتها، أو أثناء توديع الجنود إلى مثواهم الأخير، من قال أن الحرب خالية من الرقّة والجمال، حد سماع الموسيقى؟!!!.

في إطار الاهتمام بالحرب كحدث مروّع ينال من جودة الحياة، يتأمل بعض الفلاسفة وأحيانا من منظور التحليل النفسي تفاصيل سلوك المحاربين، ومن تلك السلوكات المشينة كالنهب والسلب والسرقة والاستيلاء، ماذا لو كانت الحرب كلها ليست أكثر من سرقة جماعية كبيرة يعنونها الاقتصاديون اليوم بتحويل الثروات، حيث أنه في كل حرب يدفع الطرف الخاسر تكاليف الحرب من ثرواته الأمر الذي ينبئ أن الحروب تنشأ بحافز مزدوج، إظهار اليد العليا وسلب الآخر كل ما يملك، وهذا يعني أن الحرب ليست سوى تعبير عن أحط ما يحتكم المرء إليه، هذا التمظهر للحرب مهم إلى حد اعتباره لم يستوف حقه من البحث والتحري، إلى اليوم تبسط إمبراطوريات هيمنتها على جهات معينة

إما جراء حرب أو درءًا لحرب محتملة مزعومة، فلا تقوم الحرب سوى على نهب ممنهج أو ابتزاز واضح المعالم، الحرب أيضا تُضمِر ما لا تُظهر، وذلك من توابع مواربات الإنسان التي لا تشرّفه، الشرائع تسمّي الحصول على تلك الماديات غنائم وهي قد أُخذت غصبا، وحين تبدو المقاربة العلمية ذات السمت الفلسفي قد وصلت يأس التحليل وعدم القدرة على اقتراح الحلول ينبثق سبيل المعرفة المتمنّعة، يقول غاستون بوثول في وصف الحرب: «الحرب ليست وسيلتنا، لقد أصبحنا نحن وسائل الحرب، مرحلة لا يمكن تلافيها من دائرة مفرغة، فهي تستعملنا، وتقام من خلالنا، تشبه على وجه ما، مثل وباء نفسي، وهذيان جماعي، فلم تعد الحرب وسيلة بل غاية تتنكّر في صورة وسيلة، أغلبية الحروب إذا ما حلّلناها، تظهر لنا عبثية ولكن أيضا غير متعمدة إلا كعدوى أو هذيان، إرادة ضبطها أو منعها من خلال إجراءات قانونة تظهر غير مجدية كما لو عاقبنا من خلال قانون من أصابه الطاعون أو حمّى التيفوئيد .. الدور العملي للسوسيولوجيا أن تسمح للإنسان بالسيطرة على نوازعه الاجتماعية وتوجيه قوى الدمار العمياء فيه، لكن الأهم هو التعرف على هذه القوى»[1] وكأن الحرب رست قناعة بشرية لا يمكن تلافيها باعتبارها واقعا أو جزءًا من الواقع. فهل يمكن تهذيبها، أو تقعيدها، بما يحد من خسائرها المروعة؟ العلم دوره استغراق حفريات العنف بتحديد دور وأهمية الحروب عند الإنسان البدائي والذي لم يغادره إنسان اليوم إلا قليلا على مستوى الأخلاقيات المضيّعة، وقد رست نتيجة المعرفة الأنثروبولوجية على كون البدائي مفطورا على القتال رغم اختلاف الثقافات المشكّلة لوعيه الوجودي، وحتى في حالة الاكتفاء في الموارد، يشن الناس الحرب لأسباب أخرى. بل هناك من يعُدُّ التجارة حربا لكنها سلمية،

[1] - Le Tourment de la guerre. P 233.

فإن تعطّلت وظيفتها قامت الحرب مكانها، إذن هي نتيجة اجتماعية ولا اجتماعية الإنسان، تناقض لا حل له إلا باستكناه ظاهرة غير قابلة للقبض عليها بالتوصيفات العلمية الكلاسيكية، بل من خلال اختراق مفهومين أساسيين في العلائق البشرية؛ نحن والآخرون، والفارق الأساسي في صورة «النحن» و«الأخرين»، هي البنية المشكّلة للأفق الاجتماعي السلس أو المتشظي، التشظي تمأسس على وجهة ما من الرؤية التبئيرية التي شجّعت قيام العنف بدوره الفاعل في تجييش النفوس والتمكين لها من تشييد الروح الجماعية التي إذا ما تضخمت أنشأت الدولة، وتتشيد الصيغة المثلى المعاصرة التي لا حل لها : «الحرب تصنع الدولة، والدولة تشن الحرب» عكس فرضية «هوبز» تماما. الإنسانية في قابل الأيام ستصنع مستقبلها الواعد إذا ما تبنت السلام واللا عنف المسؤول المنضبط بوشائج التواصل غير المحدود بمجال بين الأفراد.

3 - نحن وقود الحرب:

مغذّيات الحرب الأولى هي الأفكار والنظريات المنحرفة، التي تأسّست على معطيات البوادر السياسية والتشكلات الاجتماعية المتحركة ضمن ديناميكية متسارعة، الإشكال أن هناك تبادل وظائف بين الخطاب التصادمي والفعل السياسي الذي يستخدم الحرب كآلية خطاب عنيفة، التبشير بالحروب الشاملة على أديم الأرض هو في حد ذاته حرب ذهنية تكرّس المفهوم وتجعله حتمية مستقبلية وهذا انحراف حقيقي عن سنّة التشاكل الكوني على مستوى التدافعات البشرية المبنية على مبدأ الاختلاف. التشظي الثقافي أدّى إلى الحرب اليوغسلافية، ولكن أيضا التنوع الإثني في البلقان، إنها النظرية التي تتحدث عن الهويات غير القابلة للتفاوض أو التنازلات، وحين يكون الصدام

اجتماعيا أو إيديولوجيا، ينبغي للمرء أن يختار الطرف الذي يقاتل في صفوفه، إذ في الصد الحضاري لا بد من الاصطفاف في جهة محدّدة، عندئذ يكون الصِّدام حتميا بين الانتماءات المختلفة. وهذه مقاربة تتبناها الثقافة الإمبريالية الغالبة، حيث تداخل الأعراق والثقافات والديانات واللغات لا يبيح كل هذه القطائع التي تدّعيها النظرية، هذه التي تحاول أن تمهّد لنبوءة تحترف استنطاق المعطيات، وحقيقة الأمر أنها ابتسارات من وقائع فيما يمكن نعته تزييفا للواقع. الكثير من المفكّرين الغربيين خاصة المنحدرين من أصول خارج المركزية المسيطرة قدّموا نقدا قويا لهذا الزعم النظري الأهوج، ذلك أن القِوى التي تحقّق الاستقرار وثبات التواصل الحضاري كثيرة ومتنوعة. التنوع الحضاري لا يمكن حصره في سبع حضارات منغلقة، تكويناتها صلبة، صاغها الصراع التاريخي الذي منحها ركائز مناولة لا تستطيع عنها حِوَلا، ولا يمكن المصالحة بينها، الذي يؤسّس لهذا الطرح ينتمي إلى توازنات يرى أنها قادرة على المنافسة (براديغم رأسمالي) والتحييد بل وحتى التدمير، الطروحات المناقضة تعتمد حالة التناغم والإسناد باعتبار تطورية التعارف الثقافي الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى تفهم الاختلاف باعتباره وشيجة حوارية، كما أن التحديث طال جميع الاختلافات الحضارية الأمر الذي من شأنه بناء جسور التفاهم، وبالتالي عدم الحاجة إلى الحرب، إذن الصِدام ليس حتمية [1] إشكالية الصراع المعاصر أنّ الغرب قام على عقيدة الحرب ولا بد له من عدو يحفّز قدراته، حديث هنتنجتون عن تحالف محتمل بين العالم الإسلامي والصين استراتيجية تفكير تعيّن من هو العدو القادم، وتقصد من يجرأ على امتلاك المعرفة (هنا تقنيات

[1] - Le Commencement d'un monde – vers une modernité métisse. Jean-Claude Guillebaud Seuil. Paris. 2008. p 22

التواصل والحصول على تكنولوجيتها) أي الصين، وأصحاب الموقع الجغرافي الاستراتيجي والثروات، وإذا كان الفكر النيتشوي قد تم استغلاله من طرف النازية، هل سيؤدي الشعور الأمريكي بالتفوق (كأصلح معيار للعيش، وأجدى منظومة قيمية لجمع الثروة وأكثر المؤسسات تأثيرا) إلى محاولة فرضه على البشرية بقوة السلاح ؟ ذلك البعد القيمي ينحصر في : الدفاع عن حقوق الإنسان، والحريات الفردية، هذه الوجهة نتائجها عكسية على مستوى القارات الأخرى حيث تمثلت في دعم الدكتاتوريات المحلية ما دامت تخدم المصلحة الغربية. هجوم الحادي عشر من سبتمبر على أمريكا كرّس فكريا وجوب القضاء على البرابرة أعداء الحضارة.

والتماثل الذي سجلته الأنتلجينسا الغربية مع الهجوم على عاصمة الإمبراطورية الرومانية عام 410 م ونهبها، يعكس الشعور بالانتماء إلى الغرب المستهدَف، رغم أن هذه المقارنة محض وهم باعتبار اختلاف الشروط التاريخية بين وضعين حضاريين متباعدَيْن، حرق روما كان من قِبل من همّشتهم السلطات الرومانية واعتبرتهم عبيدا وخدما لا حقوق لهم، هي أقرب إلى الثورة الاجتماعية، بينما يصنع الغربُ أعداءه خارجه. وهو لا يتخلف عن حربه معهم، بل ويكويهم نارا، ظهر ذلك في هيروشيما ونغازاكي، وقد أدى كسر الإرادة الحربية والتحول من سمة المعتدي إلى ضحية في كل من اليابان وألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية إلى مراجعات جمّة طالت العقيدة العسكرية برمّتها؛ ما هي وظيفتها؟ كيف أدى اعتمادها على ذلك النحو الهجومي إلى تدمير بلد بكامله؟ ما هي الاستراتيجية البديلة ؟ هل يجب أن تتعرض الذات الجماعية إلى الكبت حتى تتخلى عن نوازع الهيمنة إذ طغيان الروح الجماعية مثل الفردية

تماما، استنزالها إلى محط الواقعية يستلزم هزيمتها ميدانيا[1]فما هو المستخلَص الفكري الذي ينبغي انتهاج عصارته لصنع المستقبل والذي أصبح البَلَدان لاحقا بموجبه من أشد الداعين والداعمين للسلام على الأرض؟

هذا التساؤل يندرج في تساؤل عام تباحثه البشرية برمّتها، يعبّر عنه متخصصو الفكر الجيوستراتيجي الذين يؤكدون أن الحرب ستختفي بوجهها الكلاسيكي المعروف، ولكنّ العنف سيبقى بصورة مغايرة، وتنشأ «وضعيات عنفية» صعبة الوسم، والتوصيف، والمراقبة، فتختفي المشاريع الحربية الكبرى، هذا المفهوم الذي يؤطّر الحرب ويمنحها ماهيتها التصورية في الأذهان، والذي عمّر طويلا، كان محط الفكر الاستراتيجي والفلسفي بمسمّى «فن الحرب» الحرب القادمة تؤطرها شبكات داعمة سيكون العالم بأسره مسرحا لها، ضربات خاطفة غير متوقعة تعقبها ضربات انتقامية متوقعة تنال من أثبت التحري (أو على سبيل الظن السيئ المتوفّر عن مصدر الخطر)، أنه العدو الذي قد لا يُدرَك إلا سماعا، وتتكفّل التقنية الحربية بتصفيته، فمنطقة الحرب تشظت وتم تفتيتها إلى درجة أن تصبح غير قابلة للتبني الرقعي أي الانتساب لمنطقة بعينها، وتحول الهدف إلى الفردي، والجماعي المُحجَّم، بل حتى قرار الدولة السيدة التي تقصف عن بعد أصبح صادرا عن مركز محجَّم المهمة والدور، جاك دريدا كان قد تحدث عن تحول مفهوم الزمكانية، والعداوة، والاستراتيجية، بين الأمس واليوم [2] وقد انعدمت المسافة التي كانت تعطّل قدرة الفعل، ولذلك ينبغي إعادة تعريف الوظائف التي تقوم بها الكثير من الكيانات السياسية والعسكرية والقانونية، يندرج كل ذلك في «دراسات العولمة» التي

[1] - Le Commencement d’un monde. P 88.

[2] - Qu’est-ce que le terrorisme ? Le Monde Diplomatique. Fev 2004. P 16

تتقاسمها كل من الفلسفة والسوسيولوجيا والاستراتيجيات، وقد نصادف إشكال تداخل الواقعي مع الافتراضي مما سيجعل النبوءة غير مكتملة أركان التحقّق مهما علت خبرة من اضطلع بها، فضلا عن معايشة الحدث في حينه عبر الفضائيات وما يصحب ذلك من شفرات تبتغي التحكم في الرأي العام الأمر الذي سينعكس في تقييم الفعل ذاته، ذلك أن التحشيد الإعلامي حرب في حد ذاته لأنه يُمكّن من مواصلة فعل التطويع أو يتسبب فشلُه في توقف العملية برمّتها [1] زخم متواصل وكثيف بالصوت والصورة لكيفية دك معاقل العدو يُبهر بقوته ويكرس التفوّق مما يوحي بربح رهان المواجهة حتى ولو كانت هناك هزيمة على الأرض.

فالمهم ما يُشاع وليس ما جرى فعلا، القوة الرمزية على المستوى الاتصالي في غاية الأهمية على عواقب ما بعد الحرب على وجه خاص، أي الأثر la trace بالمعنى الدريدي لأنه المذاق الأخير الذي يُقدم لساكنة العالم المتابِعة، الأمر الذي غيّر مفهوم الزمن أيضا، القدرة على التواصل مع أي شخص أو حدث في لحظة الإرادة ذاتها غيّر من صورة الأفراد والأحداث، إذ يبدو الأمر قريبا (الأمر الذي يحرّك رد فعل وتفاعل واستقطاب «مع أو ضد») وهو بعيد، وقد يصيبنا الهلع من حرب وهي بعيدة كوننا نعيشها كأننا فيها. إن الافتراضي طاغي الحضور والتأثير.

الذي غيّر في مفهوم الحرب الكلاسيكي باعتبارها تدافعا مسلحا يبتغي صد العدوان (أو شنّه)، أنّ المعطيات القديمة أصابها التلف، أي أنّ المتطلبات الجيوسياسية (إعادة توزيع القوى) تغايرت، مثل مفهوم الحدود التي امتدت عند بعض الإمبراطوريات إلى حيث تنتهي مصالحها (هذا ما يفسّر حروبها

[1] - Le Commencement d'un monde. P 186-187.

البعيدة) وليس فقط حيث تنتهي ممتلكاتها الجغرافية، ومسائل الدفاع (الذي أصبح يعني أحيانا الهجوم الاستباقي) ومفهوم الأمن الذي أصبح يشمل الكرة الأرضية، وتعدّد الأقطاب الفاعلة سياسيا والقادرة على شن الحروب، وظهور الميليشيات التابعة تبعية غير رسمية لدول بعينها تأتمر بأوامرها من دون إعلان فاضح، وهذا صنع واقعا يتمثّل في شن حروب بالوكالة، جدلية الأسباب والأهداف والوسائل كلها تفتح أفق تعاريف جديدة للظاهرة. العدائية لم تعد فقط شعورا قوميا في مقارعة الآخر، بل أصبحت استراتيجية عقلية مبنية على انشغالات متنوعة تشكّلت سببا كافيا لإعلان الحرب لتضحى هذه الأخيرة حدثا مقنعا، وبطبيعة الحال هذا الاقتناع قد يشاطره الحلفاء ولكن لا يجمع عليه الناس كافة باعتبار انقسامهم إلى انتماءات تشكل ارتصافات مصلحية وإن تقنّعت بأخرى ثقافية أو دينية أو عرقية، شدة الحرب مرتبطة بالمآل الذي رُسِم لها إن كان التدمير الكامل أو الجزئي أو فقط تكريس الغلبة وترسيم الهيمنة وزرع الخشية في الخصم، الإشكال أن الحرب هي مغالبة ديناميكية قد تدخل في أتون منعرجات غير محسوبة، فليس هناك من طرف مسيطر يستطيع أن يحسم جنوحها نحو كوارث غير محسوبة. الحدود القصوى كيف يتم تعيينها، وهل هناك أنطولوجيا حدود قصوى بالفعل أم هي مجرّد احتسابات ظنية غرضها رسم دائرة تفاعلية لِما يمكن أن تصير إليه الأحداث. الاجتثاث هل هو الغاية؟ وهل هو ممكن؟ وهل يؤدي اجتثاث العدو إلى اجتثاث الذات الجماعية المحاربة؟ هل هناك فرصة لإعدام الوجود؟ وإلى أي مدى يكون التهديد بالاجتثاث آلية ضغط حقيقية على قرار الحرب؟ وإذا كانت الحرب صراعا مستميتا، كيف تُذوِّتُ شيطنة الآخر رؤية الصراع إلى أجيال لاحقة الأمر الذي سيؤدي إلى انفصام جغرافي وتاريخي وثقافي، فلا يمكن حصر تأثير الحرب في

مفهومي الربح والخسارة، مع ما في ذلك الوضع النفسي من ترسّبات الكراهية تصل حد تخييل الخصم مستنسخا للشر والأذى، وهكذا تنشأ تراجيديات التاريخ الذي لا يعرف كيف يستكين إلى السلام.

الفصل العاشر:
الميتافيزيقا؛ تيمة أبدية، أم فلسفة اعتقاد جديدة؟

تجديد الخطاب الميتافيزيقي يحمل في ثناياه بعض الجديد غير المتوقع، الذي توزع على مجموعة مسميات تصنيفية تعريفية وعلى مستوى التمذهب، مثل الواقعية الأنطولوجية التي ترتكز على البحث في ذات الأشياء في عالم مخلوق بغض النظر عن كيفيات اجتراح المفاهيم، والسدور في مناكفة حقول المعنى دون النظر في ما يوحّد هذه الرؤى الواقعية، ومنها الوجهة الابستيمولوجية التي تدّعي مبدأ الانعكاس في مطابقة المعرفة لواقع الحال الماثل والموضوعي، والواقعية التحليلية والواقعية التنظيرية، التسمية الأخيرة ذات طابع يمثل قطيعة لأنها تريد أن تبتر الصلة مع النموذج الكانطي ليحتل فيها الموضوع الانساني مركزية التفكير، مفاد ذلك عدم استطاعتنا معرفة العالم من حولنا وفينا كما هو ولكن فقط العلاقة التي تربطنا به، بينما الواقعيون الجدد يقترحون نموذجا مضادا لأفق فكري جديد، وذلك بالتوقف عن التفكير في علاقة الانسان بالعالم للخروج من سؤال ذاتي الى آخر موضوعي أي انطولوجي لعلاقة الشيئ بالشيئ.[1] إذ نجد الأبحاث الفلسفية اليوم خاضعة لوضع عنوانه التشتيت من خلال إشكاليات غير قابلة للتعداد الأمر الذي يتعذّر معه حصر الخيط الرفيع الجامع بينها، يُتخير منها ما حام حول المقصدية وما صدقها من أفعال، وما ازدحم من زخم التنظير في متعلّقات الفن

[1] - Sciences Humaines. N 233. Janvier 2012. N 270. P 45.

والعلوم الدقيقة وبعض التمظهرات البسيكولوجية والسوسيولوجية، فهل فُقدت الثقة في الفلسفة حين أصبحت تُرى كمسمى فارغ من المعنى ؟ ملفوظ لا دلالي نُحِت فقط لتوصيف التردد المعرفي والاشتغال في اللا يقين ! ويستمر المتفلسفة في الممارسة الفلسفية لكن مع كسل في مأسسة آلية فاعلة، ذلك أن الفلسفة تكاد تتوزع أشطان اختلاف غير قابل للملمة شظاياه من نشاط يكاد الزمن يتجاوزه، وفي هذه المتاهة قد تتشكّل نقاط ارتكاز يمكن الانطلاق منها، وبين فلسفة لرسو المفاهيم وأخرى ذات طبيعة تحليلية، ينشرخ التفلسف بين فضاءات بينها حدود فاصلة، وهذا يعني وجود كيانات تداولية تستحق المقاربة والنقاش، فلا توجد خطوط فصل في الفراغ على حد تعبير المؤلفة في هذا التشفيع المهم لعملها المتميّز : «موقع الكوني- مآزق الواقعية في الفلسفة المعاصرة" [1] وبين فينومينولوجيا هوسرل، والهيرمينوطيقا، والتفكيك، تتباين الرُّقع البحثية، ومن جهة أخرى الفلسفة التحليلية تتكون من فلسفة اللغة وما شاكلها من انتماءات الصيغ التحليلية، تصف المؤلفة أعلام الفلسفة بالطوطم إذ على رأس كل توجّه شخص له أتباع، «فريج» للمنطق، ويتغينشتاين لليومي، «كوين» للتطبيع، جيمس أو ديوي للتطبيقات البراغماتية، أوستن لتحليل المعرفة والمهارة، وهيدغر للأنطولوجيا الفينومينولوجية وليفيناس للإيتيقا والغيرية، وغدامير للهيرمينوطيقا، دريدا للتفكيك، فهل أصبحت وحدة مجال التفلسف في ظل هذا التفسخ المنهجي هدفا بعيدا لا يُدرك ؟ وهل هناك خيط جامع يمر بين متناقضات تنفي بعضها البعض (الأنغلوسكسوني مع الأوروبي، الهيرمينوطيقا ضد الميتافيزيقا) الكتاب اشتغال على قضايا تتقاسمها هذه

[1] - Le Lieu de L'Universel – impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine. Isabelle Thomas-Fogiel. Seuil. Paris. 2015. P 10 (l'introduction).

الحقول المنهجية المختلفة، ولا يمكن الارتصاف إلى جانب وجهة دون أخرى باعتبار استحالة التوافق مع متناقضات القول الفلسفي المنضوي تحت لواء تيارات تمارس النقد والنقد المضاد بحثا عن الهيمنة والتميز (الجانب المُدوَّت في التمذهب الفلسفي)، هذا الكتاب توفيقي يبحث عن إبراز المشترَك والازورار عن المتطرف النائي، وإذا كان لكل وجهة منظور، هل تتعدد المنظورات والعقل أعدل قسمة بين الناس (على حد تعبير ديكارت)؟ والقصد ليس أساليب المقاربة واختلاف الأولويات، رؤية العالم تُفرد لها المؤلفة عُدّة مفاهيمية لتوضيحها حرصا على موضوعية التناول، فهل كانت الفينومولوجيا الجديدة استدارة نحو واقعية تعمّق الطروحات في وحدة الاختلاف؟ تدرس فيوجيل نقد الضرورة بما يعني استغراقا في إبستيمولوجيا هوسرل، ومشكلة مواصفات الإقرار في التوصيف الفينومينولوجي، وفي إطار استدراكات المفاهيم، تُعرِّج على اعتراضات منهجية منها دلالة مصطلح «تجربة»، والذي يعني وضعية هوسرل في مواجهة التجريب والواقعية، ومن خلال التدرج بارتقائية الأفكار المهاجرة من هوسرل إلى مدرسة فيينا، يكون عرض مسار التحوّل نحو الفينومينولوجيا الجديدة. الحلقة التالية تكون باستيضاح النموذج المضاد للمنظور ومآزقه، منها تخريب العلاقة مع الغيرية باعتباره نموذجا مضادا لمنظور يبتغي التجدّد، لذا يكون من الضروري إبراز الفكر العلائقي للغيرية ومشكلة التذاوت، وعندئذ يتم التطرق إلى المسافة التفكرية بطعم الانعكاس. في القسم الثاني تتحدث المؤلفة عن المعركة الواقعية والفلسفة التحليلية، ومن تمظهرات ذلك التعارك وجوب الاطلاع على الاتساقات الموضوعية بين الفينومينولوجيا الجديدة والمرتع التحليلي وذلك من خلال تفاصيل وصفية تطال ويتغنشتاين في إطار سياقي، مما استدعي الاستغراق في تبيان «المعطى

الأول» ورفض إشكالية الولوج، وزوال مشكلة الحقيقة فقط في سبيل تحديد الواقع كممارسة، فضلا عن التطرق إلى لا نهائية الوضعيات وطيف المنظورية الماثلة. في المبحث الثاني من القسم الثاني، يتم تناول الواقعية الاعتيادية وأعدائها: كعرض لمواقف مفارقاتية في تجاوز مائز للمبادءة الساذجة، فالدخول للتفاصيل معناه التعريج وجوبا على الواقعية الميتافيزيقية لدى «فريج» وكيفية مواجهته لنموذج المنظور من خلال محطات: التعالي، والمحايثة. التعالي نعم، لكن بطابع استفهامي كأنّ الفصل تموقع اختباري للمقولات التي تتنافس على استغلاق المفهوم. لذلك نواجه تفاصيل تجربة ويتغنشتاين باعتباره واقعيا اعتياديا، فيكون النقاش حول الواقعية الاعتيادية وفق «بوتنام»، وبحث مشكلة فهم طبيعة ممارساتنا العادية أو الممارسات الغريبة جدا للإنسان العادي، والتأرجح بين الممارسة العادية والطبيعة عند «كافيل»، فضلا عن مسألة التأرجح بين التحليل المفاهيمي والوقائع التجريبية للعلم لدى «رأي جاك بوفريس»، ورصد المسافة التصورية من المحايثة الجذرية إلى الاستحالة الفلسفية في الواقعية الاعتيادية. في العنصر الرابع نجد مدارسة النموذج المضاد للمنظور والمآزق التي يتلقّاها، فما هي آفاق الدلالة النهائية لواقعية «ويتغنشتاين»، وعاقبة فشل النموذج الأخير لفيتغنشتاين باعتبار مساره كداعية أخلاقي، واستحالة شطب موضوع الإدراك لدى «ديكومب»، أما في الفصل الثالث فتدرس فوجييل مفاهيم زميلتها كلودين تيارسولين (التي سنتناولها في متناول أفكارها الأساسية لنرصد جديدها باعتبارها اسما بدأ يبرز في التشكيل الأخير لأعلام الفكر المعاصر) في معتركها البحثي : «وماذا لو كانت الأشياء تكذب ؟» لتعود للمفارقة السابقة من أنّ أعداء الواقعية العلمية هم الواقعيون لتواجه مشكلة التعريف الغامض للمثالية لتتساءل؛ نحن إزاء

واقعية قوية أم عقلانية واثقة ؟ وتخلص إلى واقعية تتأبّى على التصنيف؛ لا هي أنطولوجية ولا إبستيمولوجية، بل هي خلوص بينهما، وهذا يفسح عجالة التصدي لإشكالية الأضداد في الواقعية، فهل هناك نوافذ بحثية لم يتم التطرق إليها ؟ نعم هناك التحدي الذي لم يجد له محاولَه. ذلك أن العودة إلى مساءلة تنظيرات الواقعية بمنطق مقارن يلح من البداية لكن تمت زحزحتها لاحقا لأسباب إجرائية، فما هو الفارق بين الواقعية التحليلية لتيارسولين والواقعية الجديدة على مستوى التنظير القار، ومن هو العدو الجديد للواقعية وما هي حيثيات الواقعية الأنطولوجية؛ هل تشكّل رهانا بسيطا أم يطبعها التعقيد، وهل تم بحث الواقعية الإبستيمولوجية بما يستوفي حاجتها من دقة التحديد؟ فإذا كانت غاية التصنيف الوصول إلى الأرضية المشتركة التي تحقق وحدة الفلسفة، فينبغي التمثيل على علائقية الفعل التبادلي (مثال مارلو بونتي ودوفران)، ومعاودة التطرق إلى تعدّد المنظور ولا نهائية النهاية ومناجزة ديناميكية العلاقة التذاوتية والحجاج كأن يتم تناول علاقة الفيزيقي بالواقعي والعلاقة البينية بين الأشياء. أخيرا تتم مباحثة النموذج المضاد لأفق التوقع على مستوى مجموعة من التجريديات التي ينبغي الفصل في مقاربتها كتحقق لغاية الكتاب في تحديد موقع اللا تموقع الكوني. فما هي نتائج هذه المغامرة التوصيفية التي ابتغت التوضيح فاستغرقها التوسّع لكنّها لم تفقد منهجية المبادرة فكانت مدارسة التفاصيل المنهجية ذات تراتبية لافتة حقّقت هدف الإحاطة ذات المتلمّس القيمي والأحكام التي استوفت موصوفاتها؛ أولا تمت تغطية فعاليات التفلسف في الثلاثين سنة الأخيرة وهذه إطلالة لما تم التطرق إليه فلسفيا من حيث احتكارات الوجهات التي تسيّدت المشهد الفكري أخيرا، وكلها تقترح نموذجها المضاد على مستوى المنظور المؤسّس إبستيمولوجيا، ليس

خوضا في الخلافات بل ابتغاء تحييد المشترك وفحص اقتراحاته، فالواقعية تعدّدت وجوهها التمثيلية فأين أسّها الماثل المحدّد لتكاملية مقاربة تعلن عن نفسها من دون شبه أو تكرار مقولاتي، وكلها تدعي تقصير المسافة بين الإنسان والعالم ؟ لكن حقيقة الأمر أنّها مجموعة مآزق أنطولوجية إلا أنها تعكس الفكر الإنساني المحاوِل، فهل أخلصت الفلسفة لوظيفتها أم تماهت مع خطابات موازية تتخذها آلية اختراق؟

هي إذن سياحة بين التيارات الفلسفية تمنح صورة بانورامية لحصر الرهانات التي تمفصل الحقل الفلسفي اليوم، وبين التمركز والتشتيت تختار المؤلفة رؤية بينية تباحث نسبية التصورات انطلاقا من تموضع المغايرة hétérotopique بين (الهنا) و(الهناك غير المتموقع) في زمكانية التباعد والتقارب الأمر الذي شكّل كثرة منظورية مما مكّنَ من تعرية المواقف المُشخصَنة التي أحتلّها أساطين الفلسفة لذلك انبرى فلاسفة جدد لرفض الميتافيزيقا التقليدية واقتراح براديغمات منافسة توظف ملفوظات بديلة لكنها تُظهر الانعطاف المُراد في إحداثيات المقاربة الجديدة، ذلك أن الفلسفة تفتح ورشات التفكير ولا تغلقها إلا بأسئلة جديدة تفتح أمامنا كلوم المآزق [1].

1 - في وقع التمفصلات:

قد تكون هناك دعوات مغايرة في حيثية الخطاب ولكنها أيضا تبتغي التجديد المتجاوز لفلاسفة كبار مثل إيمانويل كانط ليصبح الاتجاه مضادا

[1] - Le Lieu de L'Universel. P 447. 448.

للمثالية يفكر العالم ـِ دون فكر [1] من خلال الانطلاق من فلسفة أحد أساطين المثالية إلى تأسيس طرح جديد يعايش الحدث الراهن ويطور الفلسفة دون الارتهان إلى الماضي بل على العكس بتخطيه انطلاقا منه، وهكذا يحقق الرهان المستحيل عبر الإعادة والاختلاف؛ الاتصال بالمنجز الكلاسيكي من دون البقاء في محاوره البحثية، وتلك هي التوفيقية الإبداعية في تحقيق الأصالة والمعاصرة، هذا الإمكان التصنيفي نموذج للأعمال المعاصرة الناضجة والمكتملة من حيث تبني رؤية متزامنة ومتوازنة مع الحدث الماثل، فهو يباحث منجزا كلاسيكيا خالدا لم تبله الأيام ليؤسس إضافة فلسفية بفضل دلالة تترى وتنمو، فنحن نقرأ عندئذ معنى البدايات، فهل أجاب «كينتين ميياسو» على سؤال ما ؟ ونحن إذ نجابه نصا فإننا نتخذه نموذجا للتفلسف الجديد؛ عما يتحدث؟ هل سمعناه يقول: لماذا أتفلسف؟ ألأعالج جرحا يقض مضجع الوجود؟ فما السؤال الذي مثل هوسه عن جدوى الكينونة؟ سدور في النظري، نعم ! ولكنه مستوى من جذر منجز يباحث الفلسفة النقدية لكانط، حول ضرورة قوانين الطبيعة، من أين تتأتى الضرورة؟ وكيف يتأتى لتجربتنا في العالم أن تضمن لنا يقين التعرف؟ مقترح كانط الذي عضده هيوم وبرهنت عليه فيزياء نيوتن في متشكّلها الرياضي وصادقت عليها الملاحظة التجريبية، وقد اقتنع كانت أن تلقينا لا يكفي لنتأتّاها هذه الضرورة، فلا بد من سبيل أخرى، أي عبر التمثل المتعالي، والفارق بين الطريقتين هو الإطار المرجعي المفترض لأي فكر خلاق معاصر، ذات القضية بحثها دولوز وفوكو، وعنها فارق كارناب التحليل التقليدي، ذاك هو الفارق أيضا بين العلوم الشكلية والعلوم

[1] - Apres la finitude. – Essai sur la nécessité de la contigence. Quentin Meillassoux. Seuil. Paris. 2012. p 6

التجريبية. المؤلف يعيد اكتشاف طرح هيوم الذي لم يتم توضيحه، كان مؤداه تقاسم مغاير، وإذ يحاول المصنّف انقاذ الضرورة وبوجه خاص الضرورة المنطقية لكنه يقر أنه لا يوجد أي تأسيس مقبول لضرورة القوانين الطبيعية. برهانية المؤلف تقر أن شيئا واحدا مؤكد الوجود؛ قوانين الطبيعة عرضية. هذه العقدة الجديدة تجعل الطرائق متناقضة مما يُحِل الفكر في علاقة مختلفة تماما عن تجربة العالم، علاقة تكسر بشكل متزامن زعم الضرورة الذي تتبناه الميتافيزيقا الكلاسيكية والتقسيم النقدي بين التجريب والتعالي، فما هي مساهمة المؤلف في هذا الخضم الشائك؟ هذا السؤال يحدد ما يمكن أن يدرجه المعاصرون فيما وراء التناه. المؤلف يشق طريقا جديدا في فلسفة المعرفة لا تجتر الانشطار الذي تم تقعيده من قِبَل كانط بين الدوغمائية ومذهب الشك والنزعة النقدية، مع الاعتراف بالضرورة المنطقية المطلقة، والعرضية الجذرية، هذا الفكر المتذوّت بعُدّة تمثلية للمفاهيم لا يرتهن لأي احتساب حالي يكون ضاغطا على المساءلة. هذا الاشتغال على نقد النقد بأسلوب واضح ومباشر يظهر أن البحث في المطلق قدر الفلسفة الدائم.[1] فهل يكفي هذا التقديم للإحاطة العجلى بفحوى الكتاب الذي يبشر باضطلاع التفلسف الجديد بالقضايا التجريدية التي تم الانفصال عنها إلى حين لصالح قضايا العصر العملية؟ نعت «القديم» وشجو العراقة منه، وثلاثية الأثافي؛ الميتافيزيقا، والنزعة الإيمانية، والتكهن الفلسفي، والمبدأ الوقائعي، ومشكلة هيوم، وعودة بطليموس الثأرية، خلاصة التيمات في هذا المسترجع الذكي لمعاودة فلسفية تبتغي التمكين. هل تندرج مهمة الفلسفة الجديدة في مسعى إحيائي ؟ يقول مايسو "أن نظرية الخواص الأولى والثانية يبدو أنها تنتمي إلى

[1] - Après La Finitude. p 9. 11.

ماضٍ فلسفي منتهي الصلاحية، حان الوقت لإعادة الاعتبار لها. تمييز كهذا قد يبدو للقارئ اليوم كبراعة في علم الكلام دون أن يكون لها رهان فلسفي مهم. ومع ذلك – كما سنرى – لها وثيق العلاقة مع التفكير في المطلق" [1] هكذا يكون التأسيس الذي لا ينطلق من فراغ، وإعادة تجهيز أدوات الاختراق المنهجي القديمة لصالح مقاربات جديدة يثبت أن المفاهيم إشعاعية في متصوّرها الدائم، ولكن بوتقة توظيفاتها قد تتعلق بإشكالات محدودة، فإذا ما تم اكتشاف صلاحيتها مرة أخرى كانت بمثابة رابط إحيائي لما سبق وآلية تفعيل لما لحق، ذلك أن التالي له دائما فضل على سابق الأفهوم لأنه يبعثه ويحيله إلى تطاولية معاصرة. وبين «لوك» و«ديكارت» الذي أسّس الفارق، يكون مسار الاستعادة خارج مجال الاعتباطية بين فاعلية الشيء وذاته، هذه النظرية التي عُدَّت ما قبل نقدية، باعتبارها وضعية ساذجة في الميتافيزيقا الدوغمائية رغم إمكان التمييز بين خواص العالم كبعد علائقي وخواصه في ذاته، ولأن التوظيف لها ظهر متهافتا منذ «بيركلي» و«كانط»، فلأن التفكير لم يعرف خروجا لافتا عن تصور العالم عندنا متذوتا بمعارفنا ومتصوره الموضوعي وذلك لعدمية المحاولة، فهل يمكن أن نعرف شيئا خارج إمكاننا المعرفي؟! لكن بعد ارتقاء البحث نحو علائقية الوعي واللغة انطلاقا من قول هيدغر «لا شيء خارج اللغة» أصبح رهان اللغة في معقولية الأشياء وتصورها هاجسَ القرن العشرين بفعل الفينومينولوجيا ومختلف تيارات الفكر التحليلي، فالعالم ما هو سوى وعي الأشياء فيما تتيحه اللغة، إذ «كل الصيد في جوف الفرا»، ولكن مرمى الفكر كله خارجها، سجن اللغة لا فكاك منه لأنه سجن وعي الأشياء الذي أداته اللغة، فإذا كانت اللغة نافذتنا على العالم فهل نحن خارجه؟ فلا تتصنّف

---

[1] - Après La Finitude. P 13.

الأشياء أولا، وثانيا، إلا افتراضا، لأن الوجود ليس له من تراتبية تترى، ذلك أن الوعي هو أداة التمييز، عند ذاك ما هو سوى آلية تذويت معرفية.

بالمقابل من الواقعية الجديدة نتلمح صعود طرائق جديدة من التفكير الفلسفي تشير إليه أسماء بدأت تحفر في آفاق التفلسف الميتافيزيقي وتبشر بنهوضه من سبات مثل كلودين تيارسلان Claudine Tiercelin التي في " وثاق الأشياء " Le Ciment des choses تنادي بواقعية أنطولوجية وتبعث العودة إلى التراث الأرسطي الذي له الفضل في عدم التفريق بين العلة والمعلول. وتعطي مثال الديناصورات: الوجود المختلَف حوله والذي لم ينتظر خلق الإنسان ليوجد، فعلينا ان نفكر في الموجودات كما هي، كمطلق، فالمادية لا تكفي لتعريف حقيقة الأشياء ولكن الوهم أيضا لا يضيف إليها شيئا، وبين السبيلين ذاك هو الإنسان.

لكن السؤال المركزي الذي ينبغي أن يُطرح؛ هل ما زال المفكرون يتحدثون في الميتافيزيقا ؟ تيرسلين تقول أن الحديث فيها جبلّة عقلية، لكن الجديد فيها هي واقعيتها هذه المرة، بمعنى المصالحة المنتظرة بين التفكر المفاهيمي والاكتشافات العلمية، أي معايشة راهن الفيزيقا والعلوم الدقيقة، وممارسة الفلسفة التحليلية في ذات الوقت مع تَمثُلِ الموروث العقلاني الذي جمع بين التمحض الميتافيزيقي وفلسفة المعرفة. اشتغلت تييرسلين على الذرائعية في جامعة «بيركلي» وتمكنت أكاديميا في مدارسة بورديو من السوسيولوجيا، وتفقّهت في منجز شارل بيرس الجامع – على غرار لايبنيتز – بين المنطق الرياضي وناصية التفلسف، بعد الاكتشاف تُستدعى المراجعة، فبيرس الذي اعتمد النافع معيارا لحقيقة الوجود، والمعرفة دورها وظيفي كالفعل، تنقلب الصورة مع تييرسيلين التي تظهر فيلسوفا علميا وتطوّريا

مسائلا لوجاهة القيم مع صدفية الكون، سدورٌ في متافيزيقية الواقع الخاضع للتوصيف العلمي، بل لهذا التوجه أصل تراثي لكن بتجريده من الوصاية الثيولوجية. إذا كان الانطلاق من الفراغ المفاهيمي مستحيلا، فإن تييرسلين تتناص مع إميل ميرسون لتأخذ منها مستوحى عنوان كتابها، وبين السبب والأثر وثاق غير قابل للانفصام، وقد يكون التعبير الاستعاري أبلغ لمباحثة صلابة المعرفة في سبر الواقع والمسعى إنجاز هيكل ميتافيزيقي على ضوء العلوم المعاصرة في إطار الموروث التحليلي، هذا الذي تحفر من خلاله المؤلفة لتشييد منظومة تنوتت باهتماماتها ذات الارتكاز الثلاثي، فالصلابة تكمن في فاعلية الإسمنت المتمنّع على النقد والمآخذ وتهمة التناقض والاعتراضات المؤسسة من قِبَل المشككين الذين يرتكزون بدورهم على منطلقات ممنهجة، فليس المقصود هو الوصول إلى نهاية الفلسفة (كما هو طموح التفكيك الدريدي كسوء قراءة لا يعرف التقادم وغير قابل للمؤاخذة باعتباره مجالا مسائلا) ولكن المبتغى هو توسيع قدر الاستطاعة الإطار المفاهيمي للمعرفة العلمية، فيكون الاعتماد على العلم دون أن تكون له حاكمية المسعى البحثي، خاصة أنه مسعى تطوّري دائم. واقعية النظرية العلمية تعترف باستقلالية الواقع عن الذات القارئة لحيثياته، وليس الواقع هو تمثّل الذات له (كما هو في التصور المثالي) ولا مادة تراكبية تُحوجِ إلى التفكيك، مع الفارق بين الظاهر والوهمي، الفكرة والإمكان، فإنّ الواقع سيُدركنا بطغيان حضوره، فيتلف خط التباين بين ما هو متاح معرفيا وما أتلفته فوضى الأسئلة، وبين الكلمات، والأشياء (نتلمّح الأثر الفوكوي)، والمفهوم؛ صلة حد اللعب الدلالي فيما تتيحه أقاصي الزوايا الثلاث، فلا يقع الاستيلاب نحو الخرف النظري، بل يجب الارتكان إلى اللغة التداولية التي تعكس بوضوح تفكير الإنسان، علم العقائد والبسيكولوجيا بدائل لا تستبيح

دور ميتافيزيقا اليوم لأنها شأن مختلف (هذا ما سنتناوله في الجزء الثاني من هذا الفصل) فاللغز الكوني أصبح بالإمكان إدراك بعض تفاصيله بطرح مزيد من الأسئلة لأنها لم تكن متاحة من قبل، الميتافيزيقا تعقّب على النظرية، ولكنها في نفس الوقت تسبقها بخطوة لتفتح لها طريق التساؤل البدئي، وإنه لمن الصعوبة بمكان تتبّع الفكر التناصي لتييرسلين الذي ورثت بعضا منه عن «جاك بوفريس» الذي ورث بعض فكره من «جيل فيلومان»، و«جورج كانغيلهالم» و«جون كفاييس»، الذين بدورهم ورثوا بعض فكرهم من سابقيهم وهكذا إلى ما لا نهاية، هنا تكون الفكرة قد عرفت تحوّلا جزئيا يتماهى مع المجتهَد الآتي، فالوجهة إنما هي مناط هذه اللحوقية، فحينما نقول أن «تييرسلين» قد جمعت بين ثلاث وجهات، إنما هي في النهاية متون أعلام، قصارى فعل الفيلسوف أن يكون مؤّلفا على رأي رولان بارث، أي متخيّرا بين مقروءاته منتخِبا بينها ما أسعفته منها الذاكرة الذكية التي تعرف كيف تستبطن ذاتها لتستجلب الوظيفي من تلك المقروءات.

في الشطر الثاني من كتابها شرح شبه وافٍ حول المثالية والواقعية في المتصوَّر البشري لتخلّق الطبيعة، فتناولت أولا الغيرية الموضوعية في الفصل الثامن والمجموعة البشرية في التاسع (الغيرية المتذوتة) فإذا كان العقل ميتافيزيقيا عن جبلّة وفق المقولة الكانطية، يكون متحراها المعاصر كيف يتم تحويلها إلى علم، أي معرفة حقيقية، [1] الفكرة القاعدية أن الواقع مستقل ولكنه قابل لاستيعابه معرفيا، حافز تمثّل «بيرس» يكمن في رهان الثقة بالتجربة العلمية، استجلاب فكر كآلية تفسيرية لفكر آخر هو سر المعنى لدى

[1] - Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste. Tiercelin Claudine. Éd d'Ithaque. Paris. P 416.

تييرسلين، وذلك بنقل الميتافيزيقا من مجرّد اعتقاد يخمّن الظواهر إلى يقين أسسته المقاربة العلمية، إذ أنّ "النظريات العلمية – كقاعدة عامة – مؤكّدة وتعكس حقيقة الظواهر على وجه التقريب، إذ لها إمكانية منحنا سر تشكّل الطبيعة، فنحن نمتلك منهجا تقييميا عقلانيا قادرا على تحديد أفضل النظريات بطريقة الفرضية، أي قياس احتمالي" [1] حيث يطبع المؤلفة الجهد المحاوِل لأن المعالجة مجرد اقتراحات لمجموعة من طرائق الوصول والحدوس التي تبتغي البرهنة والتجريب، فيكون الغرض في عمومه اقتراحا منهجيا لمأسسة ميتافيزيقا مستقبلية.

وإذا كان للميتافيزيقا أن تتخصص، نورد وجهة بحثية رأينا أنها تندرج في معتصَر نقاشات الحاضر الماثل، وهي ميتافيزيقا الدين، تفريعة بحثية تمتح من هموم الأنتلجينسا المعاصرة لحل إشكاليات تترى ولا تنتهي.

2 - فلسفة الاعتقاد؛ مرة أخرى؟

إنّ الانفتاح على مقاربات جديدة في فلسفة الأديان يمنح الأفضلية للطروحات الغيرية ولو كانت جريئة باعتبار التجريب المرتقب في تطور عالم الأفكار [2] هذه التأمّلات التجريبية تندرج في إطار عولمة البحوث الاجتماعية الممتدة نظريات من البيئات الأكاديمية الغربية إلى أقصى بقاع الجغرافيا باعتبارها حاضنة التشكيلات البحثية في صيغتها العملية، فأضحت الحيوانات الطوطمية في معتركها القيمي كمستخلصات رمزية تعبّدية مجالا دراسيا مثمرا

---

[1] - Le ciment des choses. P 222.

[2] - La religion d’apres M.Durkheim. Revue Chrétienne (mars et mais 1913. Paris)- Archives de Sciences sociales des religions.

لأفق المعتقد الإنساني ووظائفه، ولا أقدر من السوسيولوجية على مقاربة مقارِنة لوضعية الإنسان الدينية، باعتبار الطقوس الدينية إحدى أهم العناصر الهوياتية التي تمنح البشر خصوصياتهم الثقافية، ولم يكن الحديث في الدين وليد اليوم، لكن الآن يحاول أن يتمأسس وفق خطط تخلّصت جزئيا من الأدلجة، فما هو الأفق النظري لهذا التوجه المسائل والجديد في كيفية طرح الإشكالية الدينية ؟ وإذا كانت المسألة قد تم التطرق إليها منذ أن وُجد الطقس الديني، إلا أنّ تحرر ذات اليد والعقل اليوم وعبر الاستعانة بمجمل المنجز الماثل للعلوم الاجتماعية فضلا عن تكنولوجيات البحث الأنثروبولوجي، كلها تسمح بتأكيد النظرية عبر منهجة أكثر فاعلية، لكن المُثار من الاستفهامات المعرفية ينبغي أن يوسّع دائرة السؤال لأن الحقل الذي توفرت جميع أجوبته سيدخل في عطالة غير محمودة من آسن القناعات، فكيف يمكن للمجتمعات البدائية أن تلهم وتمنح إجابات لم يتحها عصر الأنوار؟ وذلك بتجاوز مجمل الأفكار المسبّقة والجاهزة في توصيف الحيثيات المجتمعية، وتجاوز رومنسية التصور التي تشقّعناها من روسو حينما اعتبر البدائية شكلا من أشكال الحرية، هذا الاحتساب الجانح الموجود لدى ديدرو أيضا، يجعلنا نعتبر الجهل أيضا تحررا من شقاء العلم والسعي الحضاري الحثيث الذي يغيّر وجه البسيطة بعد أن خُلِق الإنسان في كبَد، فلا يتعثّر البدائي بهذا الزعم بمجمل أخلاقيات التعامل ومخلّفات الاعتقاد، بينما نعلم من خلال ما وضّحته لنا الأنثروبولوجيا أن البدائي أيضا له طقوسه وعاداته وتقاليده واعتقاداته حتى ولو لم ترتق إلى دين متكامل التعاليم ولكن الخرافة تسكنه حد النخاع، وله أدبيات تعامل تخصّه تصل حد التقديس والتضحية، فكيف السبيل لبلوغ حقيقة الاجتماع البشري العميقة ؟ هو إذن نوع من الفلسفة الغيرية التي تفكّر

في الوجه الآخر لعلائقية البشر نكتشف به أنفسنا، فبدائيتنا تسكننا كلّنا، وكأنّ البدائيين قد أفلتوا من القوى المهيمنة التي تشكّل طبقة تتمتع بالنفوذ والسيطرة تحت مسميات شتى، فعدم انخراط المجتمع في الطبقية والبقاء على فطرته الأولى يكشف أولية السلوك الإنساني، لكن البدائية لم تمنع الانتظام تحت طائلة سلطة يمثلها شخص يتم الارتكان إلى رأيه في الحل والترحال.

فما هي طبيعة العلائق الهوياتية السائدة في النظام البدائي والتي تشوّهت في المعترك الحضاري؟ وماذا تجني الفلسفة المعاصرة من بحوث كهذه؟ هل سترتقي معرفتها بالإنسان من حيث هو بدهيات سلوكية أم أن الأمر متعلق برصد ما قبل التشكل الغيري للنموذج الاجتماعي؟ الأنثروبولوجيات الواصفة هذه إنما تلتقط معلوماتها ومستنبَط تحليلاتها عبر عمل طويل من المشاهدات الإحصائية والعمل الجماعي الذي يتبادل باحثوه الخبرة في كل أماكن العالم، من أستراليا إلى إفريقيا إلى أمريكا اللاتينية وسكان الأمازون الأصليين.

هل تسعفنا الطوطمية لدراسة الأديان السماوية والمعتقدات التوحيدية؟ هل يمكن تحييد القداسة إجرائيا للقيام بفحوصات فكرية لادعاءات الإعجاز وحركية الحكمة اللسانية وإيرادها في مجمل التفعيل البشري للغة من حيث هي قوة واقع ؟ ذلك أن دراسة المختلف في ذاتها ليست سوى طريقة لفهم أنفسنا وتفحّص رصيدنا القيمي، وإلى أي مدى تصدّت جملة من الموانع القبْلية دون مجابهة حقائق المتطلّب المعيشي كما ينبغي له أن يكون. ذلك أن الطوطم الحيواني ينبئ بمجهول السلوك الافتراسي البشري، ولقد أشار مجموعة من المفكّرين الأمريكيين إلى أهمية تحول الفكر الفلسفي إلى دراسة المستقبليات أو بالأحرى النتائج الما وراء بحثية التي يخلّفها الإنجاز التكنولوجي، فعلى سبيل المثال : ما الذي جلبه غزو الإنسان للقمر

وترتب عن قدرته الوصول إليه والنزول على أرضه ؟؛ مجموعة من النفايات تركها رواد الفضاء جراء عيشهم القصير جدا هناك ! بل إنّ أحد رواد الفضاء افتخر بعد نزوله مصرّحا : أنا أول شخص يبول على القمر بعد مشيه عليه، فما هو الفارق بينه وبين الحيوان (المفترس خصوصا) الذي يحدّد مناطق سيطرته من خلال التبول على الأرض أو على شجرة لتكون رائحة بوله علامة مقاطعته ورسالة لبقية حيوانات جنسه لتحذيرهم من الاقتراب ! علامة التملّك والهيمنة، يفعل ذلك الأسد، والدب، والضبع، والقط البري، والإنسان بطبيعة الحال، فأوّل ما يظهر من الإنسان أذاه، رغم أن غزو القمر رفع منسوب الاهتمام بالبيئة (فلسفة البيئة تطرقنا إليها سابقا) بعد توفر صورة الأرض، ذلك الكوكب الأزرق الجميل ولكن الهش أيضا، المعرّض للتدمير من خلال التلوّث وثقب الأوزون وأسلحة الدمار الشامل، ألا يجانس الإنسان هنا الجنون (على حد تعبير ميشال فوكو) ؟ لذا قد يكون من مهام الفلسفة الجديدة إنقاذ العالم عبر الانتقال من العالم الميتافيزيقي إلى نظيره الفيزيقي الذي قصرت معرفتنا عنه، كذا تكون دراسة البدايات طريق نحو حسن النهايات، لأنه وفقا للمثال الذي أوردناه آنفا لم يبرح الإنسان بدائيته الأولى، ولا زال يراوح مكانه. عندئذ تصبح دراسة الطوطم باعتباره تعبيرا ثقافيا بدئيا مهمة للغاية باعتبار نتائجها الكاشفة [1] فما دلالة رمز المعبود في كونه أرنبا أو نسرا، أو كينونة حيوانية متغيرة الشكل لثعبان أسود، يُمتلك امتلاكا رمزيا فلا يتم اصطيادة إلا بإذن من متعبّديه، خارج الانتساب إليه يتحدد الغريب ويتمحض في غيريته، طقوسهم المرتبطة بحيوانهم المختار مجموعة من الفرائض الواجبة، فإن قُتل عن طريق الخطأ، تنتظم الجماعة

[1] - The Secret of the Totem.Andrew Lang. Verlag Gmbh. Germany. 2020. P124

في توبة جماعية، ويطلبون الغفران، أو يصومون بالانقطاع عن الطعام فترات من الزمن يطيقونها. كذا يخلق الإنسان إلهه على هواه، يبتغي العزة خارج ذاته، يؤمن بالاختلاف في نوعية المعبود، لأنه لا يتصوّر إلها لكل الناس، هكذا بخصوصية معبوده يمتلك إلهه، عوض أن يمتلكه الإله، عندئذ يتأسّس الطقس الديني ويتوسع، بتخييل العابد الجامح يكتسب الإله المخلوق قوة خرافية مكتسبة، ليكون قادرا على حماية الجماعة حماية تُنجي الجماعة من مخاوفها؛ الأمراض، وبأس الغير، وجبروت الطبيعة، هكذا يصنع الكائن البشري اطمئنانه، لكن ما هو الشبه العقدي بين كل أنواع التعلق الماورائي سواء تعلق الأمر بالصيغة الطوطمية أو السماوية؟ وبينهما بون يتّسع كذلك الذي يفرّق الإيمان والإلحاد، ويتسع الحديث عن القضايا المصاحبة، كالحديث عن الروحانيات، بخطر الدوغمائية، والتسامح، واللائكية، والحرية الدينية إلخ، فهل يتأتى الانفلات من الدين برمته ومن الاعتقاد بجلّ تمظهراته طوطمية كانت أم سماوية؟ مع مقصدية ذات خصوصية؛ هل هناك روحانية مع الإلحاد؟ [1] فما هي الروحانية؟ إنها حياة الروح، فهل هي مجرّد شعور أم هي في حقيقة الأمر تفكير؟ الروح تفكِّرُ أيضا، متراوحة بين الشك واليقين والتأكيد والإنكار، ولها قدرة على السدور في المخيّلة، وتحب وتنفُر، وتتأمّل، فلها ولوج إلى الحق، الروح ليست جوهرا بل وظيفة، قوة فعل، ولكنها ليست فرضية، هل هي حالة ذهنية؟ أم خبايا نفسية؟ منفتحة على اللا محدود في دواخلنا وموصولة بالمطلق، فنحن ذوات محدودة منفتحة على المدى الذي لا يُرى، أما الدين فطقوس، وشكل تعبّدي

[1] -L'esprit de l'athéisme.- introduction à une spiritualité sans Dieu. André compte-Sponville. Albin Michel. 2006. p 145

له إطار ثابت، فأن تكون ملحدا، لا يعني أنك تنكر المطلق حسب من يعتقد إمكان الجمع بين المتناقضات والسّير في مفارقة مستمرّة. ولكن المطلق ليس هو الإله، إلا أنه أيضا ليس الفراغ، المطلق هو الموجود من دون أحد أوجده، موجود غير مشروط الوجود، هو جماع كل شروط الوجود كالطبيعة، وكل صلات الوجود (الكون) والذي يحتوي كل وجهات النظر الممكنة (الحقيقة) لكنْ، الطبيعيون، والمحايثون، والماديون، ثلاثة مواقف ميتافيزيقية غير المتطابقة بالضرورة تختلف حول الروح، فهي ترفض ما وراء الطبيعة، هل يمكن جمعها كلها في عقيدة واحدة؟ ممكن، على سبيل الاعتقاد في اللا معتقد، المطلق هل يرادف الصيرورة؟ في هذه المسائل من ناقض نفسه كان في عمق التطابق والتوافق والتماهي، إذ لا منطق في غير القابل للتمنطق، لذلك نسمع عبارات ذات تصييغ نابع من اللا ممكن التاريخي ولكنه قد يكون صيغة تجريبية مستقبلية من مثل: «التصوف من دون أسرار ولا غموض»، إذ الغموض يطال الخطاب وليس الحالة الصوفية، لكن هل هناك حالة من دون لغة تقوم عليها؟ هل ندحض مقولة هايدغر أن ليس هناك ما هو خارج اللغة؟ فهل الإلحاد تجربة يمكن أن تزول أم هو من الرسوخ ما لا تمكن زحزحته؟ خاصة في اللحظات الحرجة: خوف شديد، أو موت وشيك، أو غيرهما من الحالات التي يعي فيها المرءُ خوفَه، فإذا شعر أنه ضعيف ويحتاج قوة غيبية تحميه نقول أنه إلحاد صوري لا قيمة له، لأنّ اللحظة العقلية يجب أن تتوحد مع لحظة الانفعال، أيُّ تزحزح زمكاني بينهما يحيل الأمر على الافتعال. يتوحّد الملحد مع الكلية الكونية في انفصاليته عن كل شيء [1] ولن يُعدَم أحد المسوّغات في تبرير أية وجهة عقَدية اعتنقها، كون الإيمان غير

[1] - L’esprit de l’athéisme.. p 147. 153 .

مرتبط بالحجاج أيا كان نوعه.

3 - فلسفة الأديان؛ مقاربة سوسيولوجية:

فإذا كانت الأديان أحداثا تاريخية عند انبثاقها، ينبغي تمحيص وتفحّص المعطى التاريخي من خلال منطق مقارن للروايات المتباينة التي طالت الحدث في مبتدئه وفي مساره عموما، إذ أن فلسفة الدين هي أخطر الفلسفات، حيث يمكن تسريب المغالطة الأنطولوجية في إهاب ديني فيتماهى الاعتقاد مع الوهم، هذه الحالة من لا صدقية الخبر التاريخي تؤدّي بالضرورة إلى نشوء تحديدات تعريفية اعتباطية باعتبار تأسيسها على مجهول بيان خالٍ من توقيع يقينية الحادثة المصاحبة له أو التي انجرّ عنها، فصورة الألوهية، وصورة العبادة كمدرك عقلي وطقوس تؤدّى وأسئلة تُطرَح لا يمكن النظر إليها جزافا، مفهوم الأبدية وشكلها ومجريات أحداثها الغيبية كلّها مجال تداولي إيماني يقتضي سلوكات ماثلة، وهنا تتأتى الخطورة، فلا يتأسس العنصر الإيماني إلا على يقين، وعادة ما يُصاحَب الشعور الديني بنوع من الإعلاء يستعد به لتلقّي المعجزة، سواء ما يمكن أن يتمظهر بما هو خارق للعادة ويتم الربط بينها من منظور أنها خطاب إلهي حاضر، أو المعجزة كرواية تاريخية، وبينهما تواشج انتمائي إلى نزعة الاعتقاد المطمئن، لكن ما هي العلاقة بين المعتقد والتاريخ ؟ هل يعاضد الثاني الأول أم يناقضه؟ ولقد شكّك فلاسفة جُدُد في الأصول التاريخية للمشهدية الدينية، على رأسهم ميشال أونفراي، وما هو الرابط العضوي بين الإيمان القلبي أو لنقُل الحيثية الوجدانية مع الاقتناع العقلي في المسألة الدينية ؟ فإذا ما تجاوزنا الشعور بالعجز البشري كآلية استدعائية لقوة غيبية توفّر الحماية من هواجس

الضعف والخوف وغيرها من المشاعر السلبية، هل هناك فارق بين التناول السوسيولوجي المحدث لهذه الإشكاليات أم بقي الأمر في معترك الميتافيزيقا الفلسفية؟ ذلك أن الانتشار العقَدي صنع شرائع إيمانية تأسست ليس فقط على تفكير الحاجة ولكن أيضا على عملية تطويع معرفي، استخدمت فيه الثقافة العالمة كل أساليب الحجاج المتاحة بغرض الإقناع وبغرض التوصيف المحايد للظاهرة الدينية، من هنا نشأ فارق يتّسع باستمرار بين عالمين اقتسما المقدّس والمدنّس، وكان الدين فاصلا يمتح من حكمة غيب الوجود حينا والكتب السماوية بموروثاتها الشارحة حينا آخر، التمظهر السلوكي كطقوس تؤدى صنع حوله تشكّلات ثقافية سرعان ما انبثقت على شكل تجمعات بشرية بهوية واحدة، عندئذ فقط يمكن تفسير أساليب الصراع الديني وارتصافاته في اقتسام النفوذ، ذلك أن التأسيس الديني سرعان ما أوجد لنفسه سلطة تمارس فعل الانتشار والمغالبة، توحيد المعتقد يصنع شبكة اتصالية متوحدة تمارس الجذب والنبذ حد إحداث الحروب، مع السماح في أزمنة السلم للفكرة بمقايضة الآخر المختلف بمخاتلات الانتشار، هذا الخليط بين الطقوسية والأساطير يتحدث لغة واحدة، فكيف يمكن كبح جماح المبالغات بآلية العقل التبريري المنكفئ عن أية حالة نقدية ؟ لهذا نلاحظ في كل الأديان أماكن لممارسة العبادة، ذلك أن المشاركة الجماعية ترسخ فكرة الاعتقاد وتمنحها مناعة ضد التلاشي لأنها تضحى مكوّنا هوياتيا يتضاعف أواره مع تلاحق الأجيال، حضور الطوطم عادة ما يسود في المجتمعات البدائية المنغلقة باعتبار أن حجم الأساطير يتضاعف ذاتيا، فالانفتاح الاجتماعي يتيح استبصار المعتقدات والسلوكات المغايرة، وهذا عامل حاسم في عملية التأثير والتأثّر، بينما يتخذ الطوطم في

المجتمعات المنفتحة صورا أكثر تطورا في منْزَعة التعالي من المجسّد الماثل نحو المجرّد الغائب؛ فنجد الطوطم الخالص، والطوطم المعدَّل، المتطوِّر عبر التاريخ من البساطة إلى التعقيد، لهذا يكون الأول مجال مدارسة أنثروبولوجية، بينما قد يندرج الثاني بصورة أو بأخرى في حقل علم الأديان باعتبار رصد التمظهرات الدينية شكلا من أشكال الدراسة السوسيولوجية التي تركّز على أثر المعتقد في السلوك الفردي والجمعي. فأيهما يكون مجال إضاءة للآخر؛ الحالة البدئية أم التشكلات العقدية المتطورة ذات الامتداد التشريعي المهيمن ؟ والبحث في أصل الدين لا ينعتق دائما انطلاقا من معترك التوصيف التجريبي، ولكنه يحايد الفكرة ويكتفي بملاحظة تطوّرها دون الدخول في أتون تقييم الحركة الطقوسية من حيث الصحة أو الوهم، الأنثروبولوجيا المعاصرة في منتهاها الاختباري المقارن استغرقت نفسها على مستوى المكون المجتمع البدئي كما فعل كلود ليفي شتراوس، لكن التناول المُحدث يتابع الظاهرة الدينية كعامل تأثير جيوسياسي على مستوى التشكلات المجتمعية التي أعلنت ألوانها الانتمائية، إذ ينبغي دراسة التصورات الكونية للدين، وتعالقية وتراتبية الجانب القيمي، إذ المستحضَر الروحي له عواقب سلوكية، مما يُملي تأليف أدبيات واصفة وقواعد ملزمة، هي فقه القواعد كمعايير انضباطية للقول والفعل. عندئذ يتم الوصول إلى مرحلة التشكّل الهوياتي، ويصبح انتقال القيم الدينية من جيل إلى آخر مسألة حيوية لمجتمع لا يريد التلاشي مع الزمن، لكن هل تحافظ الطقوس والتعاليم الدينية على ذات الصورة في المدرك الجمعي أم أنها سائرة نحو التحول ما استطالت مدة الممارسة التمثّلية ؟ وهل توجد أزمة أجيال في كل إرث ميتافيزيقي له تجليات تعبدية على الأرض ؟ خاصة أن الأمر يُحتسب في

المجتمعات الحديثة جزءً من التلونات الثقافية التي تطبع مجتمعا ما وتميّزه، فليست المسألة دائما إيمانا بالمعتقد بقدر ما هي إشكالية في كيفية استظهار التراص الثقافي، لكن متى ينتقل المجتمع من خاصية ضرورة الالتزام الديني إلى حق اختيار صيغة الممارسة الدينية وصولا إلى التحرر الكلي من الالتزام؟ وما مصير فعالية الذاكرة الجماعية في استمرارية التحقّق الديني في حياة الناس. إذ يتجلّى المفهوم السياقي من خلال البحث عن الانتماء الهوياتي المشخصَن، تقمّص الذات للفكر الديني هي مسألة توازن نفسي داخلي عند الكثير من المنخرطين في معترك الدفاع عن كيفيات تذويت القيم. بناء السيرة الذاتية الخاصة تكتسب لونها العقَدي حينما تصادف الوجود الموضوعي لكينونة جماعية ذات مُتشكَّل ديني جاذب، لذا كانت ثلاثية «الدين، الذاكرة، المجتمع» محل مدارسات سوسيولوجية جمّة، وفي لحظة اعتقد الناس انحصارا للأديان، أظهر بعضها استفاقة مُلفتة تتأقلم شيئا فشيئا مع الحداثة، ولكن أيضا كآلية تقبّل للحياة الضنكة التي تعيشها الكثير من الشعوب، فالدين يمنح للحياة معنى مع رواج المناقشات الفكرية حول أهلية الدين لمساوقة المستجدات التكنولوجية والتقنية. بل حتى البوذية باعتبارها دينا غير سماوي تعرف رواجا في الأوساط البورجوازية الأوروبية بكونها فلسفة حياة أولا، وطريقُ ذلك المثاقفة الإعلامية المصاحِبة لهذا الانتشار، فقد أصبحت التيمة الدينية مجالا حركيا للفكر والفكر المضاد، وأضحى معها الفكر السوسيولوجيا في قلب الحدث، وذلك في توصيف المآلات المجتمعية المترتبة عن التأويلات الدينية. وقد تُطرح في المهاجر كأوروبا وأمريكا مسألة الولاءات الدينية للبلدان الأصلية، وهذا أتاح معرفة الفكر الغربي للأديان الشرقية عن قرب، وأتاح للمنتسبين لهذه الأديان معرفة قريبة للتطورات

التكنولوجية والعلمية في العالم المتقدم. وبين ممارسة الحياة العامة والشعائر الدينية (بسبب صلاة الجماعة في الطرقات لعدم وجود مساجد، وأمكنة ذبح الأضاحي إلخ) نشأ تنافر تنظيمي وسوء إدارة بين أقلّيات تعيش في غير موطنها الأصلي وأكثرية لا تؤمن بمعتقداتهم)، وهذا الاحتكاك بين الديني واللا ديني مدعاة للدعاية وترويج سوء فهم الآخر، ليصبح الفكر الغيري مدعاة تساؤل خصب عن علائق التوافق والتنافر بين المجموعات البشرية التي جمعها فضاء واحد، السوسيولوجيا والفلسفة الجديدة تدرس هذه التمظهرات باعتبارها تيمات تندرج في فكر التعايش والعناية والحقوق والقيم عموما. وهذا غذّى الفكر السياسي المتطرّف الأوروبي الذي نقل النقاش إلى المجال السياسي حول الانتشار الديني وأفكار ضد السامية والعنصرية بكل أشكالها، بل ومناقشة حتى فكر الكولونيالية باعتبار هذا الواقع من آثارها. ويبقى السؤال قائما : لماذا تهتم الفلسفة الجديدة بالأديان ؟ ألأنها حلقة متّصلة بالحقول المعرفية المبحوث فيها، أم لأنها تكتسي أهمية خاصة ؟ تجيب مارتا. س، باوم قائلة: "الوضعية الحالية تتطلب اختبارا دقيقا للوعي، يتعلق الأمر بتوضيح مصادر الخوف والشكوك الفضيعة التي تشوّه اليوم كل المجتمعات الغربية، أقترح مقاربة مستوحاة من الفلسفة الأخلاقية من الصنف السقراطي التي تشمل عناصر ثلاثة:

أولها؛ مبادئ سياسية صادرة عن وعي المساواة بين القناعات الدينية (وهو ما شكّل تقليدا في الغرب عموما).

ثانيها؛ فكر نقدي حازم يترصد التناقضات التي مفادها تفضيل الذات عن الآخر (رؤية قذى عين الآخر والتغاضي عن عيوب الأنا (الجماعية هنا) باعتبار

امتلاك فضاء التشريع).

ثالثها؛ تدريب الذات الجماعية على الرؤية الغيرية، أي أن نتخيل أنفسنا مكان ذلك المختلِف عنّا ومحاولة استظهار طريقة تفكيره. هذه المزايا الأخلاقية ذات المتلمّس الحضاري شديدة الضرورة في عالم معقد [1].

هذا التحليل الطافح بالتفهّم واحترام الآخر يبقى منتميا إلى المنظومة الغربية كمنظور يمتح من معقولية الثقافة العالمة، لأن السلوك السياسي لا يستجيب لهذه المثالية المسطّرة من قِبل علماء السوسيولوجية أو الفلاسفة (لنتأمل سياسة المحافظين الجدد الأمريكيين أو بعض السياسات الأوروبية العنصرية) لأن الغرب لا يزال يرى نفسه مركز العالم، يتبعه ماضيه الكولونيالي دائما وأبدا، واستقباله للمهاجرين ليس ميزة حضارية ولكنها سياسية براغماتية في استجلاب اليد العاملة ونمطا ليبراليا لا بد أن يتوفر فيه قدرٌ أدنى من إمكانية تنقل الأشخاص كي يتأتّى له نقل البضائع في عوالم هؤلاء بيسر، لكن الاختلاف العقائدي يؤرّقه، وهذا الذي يجعل مسألة المساواة بين العقائد صعبا، هذا إذا لم يكن مستحيلا. هذه المنظومة التنظيرية التي يراد لها أن تتأسس ليست في خدمة الآخر كما يتبادر إلى الذهن، بل هي في خدمة الذات الغربية في مواجهة قلقها ووساوسها – عنوان كتاب نوسباوم : الانتصار على سياسة الخوف - ، فيما نراه من إجراءات قانونية خاصة في أوروبا كمنع الحجاب وإقامة المساجد، ليس سوى دليل على الخوف من الآخر الذي أضحى خطرا على الهوية، هذه التي تراها نوسباوم

[1] - les religions face à l'intolérance. Nussbaum Martha C.Tra F. N. Ed Climats Flammarion. Paris. 2013. p 18

مختلفة في أمريكا التي تعاني حساسية أقل من تنافرية الأعراق l'hétérogénéité des races فلم يعد اللباس – حتى الدال على انتماء ديني – يثير رد فعل شائن فيها، على عكس أوروبا التي تشكلت الدولة الوطنية فيها على المشترك اللغوي والإثني والثقافي والجغرافي يصبح من الصعب معه تقبّل المختلِف كجزء من الهوية الوطنية، وإنما يُكتفى بكونه ضيفا لا يتمتع – أو لا ينبغي له – بكامل الحقوق المدنية والسياسية، لكن ماذا عن التقمّص ؟ أي العنصر البشري الخارجي الذي يندمج في ثقافة البلد المستضيف ويتقن لغته؟ سيبقى عنصرا غريبا ومحل شك على مستوى الاعتبار المواطناتي الكامل. هذا الذي جعل أوروبا – كما ترى المؤلفة – لا تتحمل الوجود اليهودي – لقرون وحصره في الغيتوهات - فضلا عن الإسلامي، بعض المناطق الأوروبية (فنلاندا على سبيل المثال) تمثل فعليا نظرية صفاء العرق خاصة في مدنها الداخلية، مبدأ الانقطاع عن الآخر، خاصة مع عدم وجود ماضي استعماري، يمثّل أيضا وضعا يدعو إلى رفض التنوع باعتباره تشكّلا نوعيا طارئا على التكوين المجتمعي هناك. المؤلّفة هنا تشتغل من خلال تحليل فلسفي وسوسيولوجي وظيفي، أي تحاول أن تجد – عن طريق الفكر التحليلي – حلّا للمعضلة الغربية اتجاه الغيرية، فبعد أن كان الغرب غازيا محتلا عسكريا واقتصاديا، يخشى اليوم أن يصبح محتلا سكّانيا، (في مفارقة الفاعل والمفعول) مقضيا عليه هوياتيا، ضائعا ثقافيا، ولذلك نلاحظ قلقا متزايدا من النمو الديمغرافي للجاليات، ذلك لأنّ نموها مخيف باعتباره تهديدا هوياتيا وليس مسألة عدد وكفى، لنتأمل وضعية المهاجرين من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة، فقد تجاوزوا المئة مليون وأصبحت اللغة الإسبانية اللغة الثانية، وستصبح الأولى في مدة لن تكون طويلة، فماذا لو

اتسع الوجود العربي الإسلامي في الغرب ؟ سينتشر الإسلام أكثر ويصبح رهانا سياسيا في الانتخابات وسيفرض التغيير لصالحه، وتصبح العربية مجالا تفاوضيا على مستوى المستقرأ اللغوي، كل هذه يراها الغرب تهديدا وجوديا. فهل تستطيع الفلسفة المعاصرة إنقاذه من حيرته بفعل الاستغراق المعرفي في المسألة؟ إذ من من الحلول المقترحة نجد استظهار وعي الوهم الذي يسكن الذات الغربية، حيث تُظهر البحوث السوسيولوجية أن هذا الخوف لا مبرر له، لأن الجانب المسالم والمتحضر عنصر توافق وانسجام اجتماعي Homogénéité sociale فضلا عن إرادة الاندماج والتشكّل ضمن النموذج الاجتماعي المنفتح لواقع غربي جديد، كما تبيّن المؤلفة أن الخوف انفعال نرجسي[1] أي علامة مرَضية، فهو كما يتسبّب في حفظ الحياة، يُغري بالفتك بالعدو الدخيل الذي يشكّل لديه مصدر خوف. هذا الذي يحمي من الأخطار كونه محفّزا قويا على الحركة والمقاومة، ولأن التاريخ – في كل المجتمعات والأعراق قديما وحديثا – مليئا بمحاولات إعدام الأقليات، فذلك مؤشّر على أن الخوف من الآخر قد يؤدي إلى محاولة اجتثاثه وبالتالي ارتكاب جرائم ضد الإنسانية. إذن الخوف الجمعي خطير في جميع جوانبه، يتم – عادة - استثماره من قِبل السياسيين لبسط هيمنتهم أو لإظهار تفوّقهم القيادي بزعم درء الأخطار. عادة ما ينبع الخوف الجمعي من الكره الجمعي اتجاه التجمّعات التي تنافسها في المصالح الواقعية، فيكون الحافز المعلن لحركة استبعاد عادة ما تكون أسبابها مضمرة. فالخوف إنما ينبع من توقّع وجود عدو متنكّر يترصّد مرتديا قناعا، لذلك يكون الفعل الصادر ضده في غاية العنف عادة ما يكون على شكل حرب تُشنُّ بلا هوادة، فباجتثاث العدو

[1] - les religions face à l'intolérance. P 37.

يجتثّ المهاجمون – الخائفون في الأصل - خوفهم، فهل الشجاعة والوحشية هما الوجه الآخر للخوف؟ كذا يتأسّس رهان السلوك بالأضداد، فالمنتصر هو دائما شديد الخوف من الهزيمة ! لذلك تخشى أوروبا الحجاب فتمنعه، ذلك أن الآخر يختبئ وراءه كصورة رمزية للعقدة البسيكولوجية المجتمعية، وقد يكون الخوف منزعا بيولوجيا [1] باعتباره انفعالا بدائيا، ذاتيا خالصا، ووعيا فرديا، ولكنه أقرب إلى الموقف الغريزي المتحفّز، لذا هو متلمَّح أناني، بينما التعاطف والغضب يُحوجان لذوات غيرية مع شعور بالسبب الكافي لرد الفعل، هو آلية دفاع ولكنه قد يشل التفكير عند عنصر المفاجأة لذا يكون رد الفعل أهوجا وغير متوقَّع، الخوف الجماعي أيضا غير مفكّر فيه، قطيع يتحرك نحو الأذى بادّعاء كونه ضحية مفترضة قادمة، عملية استباقية زمنيا دون وجود سبب كافٍ له كحركة، كما أنّ الخوف محرّك حقيقي للنوازع السلبية الأخرى كالحقد والكره وعزيمة مواجهة الغريم عن مبالغة وتهويل، هو غياب العقل ليتمحض تصرّفا دون توجيه ولا قيادة. الخوف محرّك للجموع خاصة الفئات التي لا تتمتع بثقافة وازنة وعلى رأسهم الرعاع، فكأنه يحرر الذوات المتسلطة والعدوانية من أية رقابة أخلاقية أو اعتبارات قانونية أو عرفية، وإذ هو سلوك يسعى للتخلص من معاناة الانتظار، يهدف إلى التخلص السريع مما يقلق الذات، ليكون على طرف نقيض من خاصية الصبر على الآخر والتريث عن مهاجمته. هناك خارطة طريق أرسطية صاغت متطلبات الحكمة السلوكية وحسن التصرف بشرطية منضبطة، لكن ماذا تفيد الحكمة الفلسفية القديمة في معالجة وضع مختلف تماما وأكثر تعقيدا؟ لكن هل يُورَّثُ الخوف؟ نتلمح ذلك في الصراعات الداخلية ضمن

---

[1] - les religions face à l'intolérance. P 43.

الوطن الواحد والتي تدوم أجيالا، إذ سرعان ما يتضخم الخوف من الآخر على مر الأيام، وكل مناوشة بين مجموعتين بشريتين إثنيتين تفرق بينهما اللغة والثقافة إلا وكانت رصيدا إضافيا لإذكاء نار العداوة بينهما، نتذكر انفجار يوغسلافيا وتحوّلها إلى كانتونات متقاتلة، خوف المسيحيين من الإسلام جعلهم يرتكبون مجازر مروعة في قلب أوروبا على مرأى ومسمع من العالم كلّه، فكيف تتفق فئة بشرية واسعة على ارتكاب تلك الجرائم ولا يتحرك فيها ضمير حي، يفعلون ذلك لأنهم لم يعد لهم أي هامش إنساني يمكن أن يعترض عمى بصيرتهم، فلم يعد خصمهم إنسانا، إنه عدو وكفى ! الفلسفة المعاصرة لا يمكن ألا تحرّكها المآسي، فينبغي لها التصدي لفهم الظاهرة.

3 - الدين والقيم وحيثية المعيار:

الاستيهامات الجماعية مثل الفردية تمتح من حالة مرَضية تلغي أي شعور بالرأفة والتعاطف، وعادة ما ينعت الناس أعداءهم بالحيوانات، أي يقومون بإفقادهم – في ذواتهم – من حسّهم البشري. هذا إنْ صحَّ نعت المعلومات المتوفرة عن الآخر المختلف بكونها معرفة، فإنها إذن لن تكون موضوعية وإنما بالضرورة مؤدلجة، لأنّ وظيفتها الشيطنة والإلغاء والمحو، أما الخوف المبرر (حين يتعلق بعدو حقيقي مترصد) فيكون مصاحَبا بعقل مخطط يفكر في عواقب الفعل وكيفية تلافيه، ولكنه سيصاحَب بالضرورة مع فلتات غير معقلنة كرد الفعل الذي شهدناه للولايات المتحدة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. أمريكا هذه التي تأسست على دستور جد متقدم فيما يخص حقوق الإنسان وعلى وجه خاص عدالة التعامل الإيجابي مع

القناعات دينية، وكأننا إزاء العقد الاجتماعي الذي صاغه جون جاك روسو، وتستشهد نوسباوم بفقرة من بيان الحقوق الذي تم تسطيره سنة 1785 : "إذا كان كل البشر يولدون - طبيعيا - متساوين أحرارا ومستقلين، يجب أن يكونوا متعادلين لدى ولوجهم إلى وضعية مجتمع، يعني أن لا أحد يمكن أن يجرّد أكثر من الآخر من حقوقه الطبيعية وأن يستطيع كل شخص التمتع بحق مساوٍ في ممارسة شعائر دينه وفق مبادئ ضميره" [1] في حين أن الواقع يجعل الأكثرية المسيحية تتوجس من بقية الأديان خلافا لما قامت عليه نُظم الولايات المتحدة، تلك هي نافذة الفارق – في كل المجتمعات – بين مثالية الصياغة لمواثيق حقوق الإنسان، وواقعية التعامل الاجتماعي المنخرط في ممارسات تمييزية لا تشرّف إنسانية الإنسان. فكيف يكون النظر إلى الذات من خلال التعاطف مع الآخر؟ وهل يسعفنا الخيال في تصور استبدالات المواقع لصالح تعايش مثمر بين الشعوب؟ [2] السؤال الآن : هل يستبدل التديّنُ جلده ؟ أي هل نحن بصدد تشكّل جديد بما يمكن توصيفه «بالديني» ؟ ذلك أن مفاهيم الفعل السياسي ومداه، والانتماء، والتمظهر الثقافي، فضلا عن الانتقال والاتصال والانتشار والسيطرة والزمكانية والتاريخ والمواطنة، كلها تتعرض إلى تحويل هيكلي غير مسبوق، الدين ووظيفته وتلبّسه السلوكي، ودوره في العالم باعتباره لحمة تمييزية بين الأنا الحضارية وحسن المعاملة الغيرية وعلاقة ذلك كله بالعصرنة، مجال مراجعة اليوم عقَدية وفقهية ومصلحية، إذ كيف للدين من حيث علائقيته الخاصة بحضارة معينة تليدة ولا زالت تضيء العالم بقيمها السامية، ومن حيث كونه

1 - les religions face à l’intolérance. P 119.

2 - les religions face à l’intolérance. P 171.

تعاملا يوميا ومعايشة محيّنة مع القوى العليا الكونية، قادر على النجاة بنفسه والنأي عن محاولات التدجين والأدلجة ليصبح قوة إيجابية تبني ولا تهدم، تؤسس ما يمكن أن يكون خيرا للإنسانية ؟ وهل يصلح المنهج الاستبطاني metanoia أن يحلّل كيفيات الخلخلة التي تنتاب المعتقد الديني في استبدالاته المعيارية؟ لذا وجب بحث علائقية الديني بالفكر السياسي المتمخض عنه، وبحث عولمة «التدين باعتباره تعلقا عقائديا بتمظهر سوسيولوجي، وعلاقة الدين بالعقل في متحراه الغربي، من حيث استظهار الأفق الموضوعي للفهم فضلا عن علاقة الدين بمفهوم الحرية الشامل للحرية الفردية والجماعية معا. الانحرافات الدينية هل هي تشكلات مرَضية كعصاب مستشري في المجتمعات المغلوبة على أمرها وكذلك في الجاليات المهمشة في البلدان الغربية، أم هو ظاهرة متفرّدة الوجود من حيث هي تمسك بأهداب الانتماء الذي لا يبتغي الانفصام، وعلاقة ذلك بالإرادة الغربية في الاحتواء والادماج، والصراع غير المفهوم المترتب عن مواجهة حول المعيار والتصور الذي ينبغي اعتماده عنصرا توافقيا في منظومة القيم ؟ إذن مختصر الاهتمام القابل للتوسيع والمناقشة هو علاقة الديني بإحلال السلام في العالم. الانفتاح على الحساسيات الدينية في حركيتها المجتمعية واصطداماتها السياسية المحلية يمنحنا فكرة عن التفاعل بين النص الديني وتطبيقاته المعاصرة أو على الأقل الرؤى التي تتبنى وتشْرِف على الصيغ العملية للاعتقاد. إنّ مفهومي الحرية والقداسة المتصادمتين لا بد له من حل تحاوري يشمل الإنسانية سعيا للتخلص من الخصومة والغيرية، واعتناق منطلقات احترام الأديان وعدم الدخول في أتون مستغلقات التحقير والتهميش والاستبعاد والتحييد، إذ لهذه الطريقة رد فعل قد يغدو عنيفا مع

توالي الأيام، وعندئذ لن يكون هناك مجال للحديث عن الظلامية والتخلّف والإدانة والإدانة المضادة، فهل يعني ذلك تهافتا لدور الفكر عموما؟ وهل ستكون مناقشة مشكلة الاختلاف الديني موضوعا مستقبليا؟ [1] تنامي الظاهرة الدينية يتم احتسابه عبر العدد المتزايد للمساجد والكنائس، إذ هي حاجة عمرانية واجتماعية وروحية وثقافية أيضا ببعد إعلان الهوية، فكيف يتأتّى انتشار الدين زمن الحداثة؟ ما هي الأسباب الدقيقة لهذا الاتساع في تبني المقاربة العقدية؟ هل هو فراغ روحي؟ هل هو نتيجة مجهود دعوي تحشيدي؟ لماذا فشلت العلمانية والوطنية والعقلانية والعولمة في كبح هذا التمسك الغريب بأهداب الدين؟ إن تحليلا فينومينولوجيا في القارات الخمس حول الظاهرة سيفضي على وجه اليقين إلى تفسيرات هيرمينوطيقية باعتبار الدين معرفة عامة يتم تذويتها بدوافع روحية داخلية تنعكس على السلوك بوجه ما، التفوق والكِبْر الغربي يمنعاه من استغراق ودراسة الأديان، وكأنّ الأمر حُسِم في عصر التنوير بتحييد الدين المناقض للعلم التجريبي الذي حرّر البشرية من حياة بدائية ضنكة وأحالها بفعل الثورة الصناعية على رفاهية غير مسبوقة. مجترح هيجل «الإحاطة بزمننا عبر الفكر» أصبح ضرورة إجرائية وعملية، ذلك أن الديني حين يعود لا يكتفي بالحضور بل يمارس التأثير والتحويل والتغيير [2] استراتيجية المساءلة ستكون مجدية معرفيا ولكن ينبغي بها تجاوز صورتنا عن الممارسة الدينية التقليدية، الأمر هذه المرة مؤسس على المغايرة. هناك دعوة لحوار الأديان من خلالها يتم تجاوز الغلو، والتطرّف، ونبذ الآخر، الاكتفاء بنقد الدين وإعلان الإلحاد كما

[1] - Le Commencement d'un monde. P 201.

[2] - Le Commencement d'un monde. P 203.

لو أنه موقف محايد مصادرة على المطلوب باعتبار ذلك إعلانا عقديا أيضا فضلا عن كونه متطرفا في الرفض. الدعوة إلى اجتهاد ديني لا يشمل الإسلام فقط بل يشمل أيضا المسيحية ويتم التحدث اليوم عن تفسير إنجيلي جديد يباشر القضايا الراهنة ولا يتجاهلها، وتبقى المسيحية تعاني العزوف والافتقاد لعزم الالتزام الطقسي عكس الإسلام، إذ لا يعقل ترك مرحلة ما بعد الميتافيزيقا في حالة فراغ قيمي داخلي والاعتراف بجوهر روحي لإنسان يطرح الأسئلة ويفتقد الإجابة، بالخوض في المُطْلقات وعناصر الهوية في علائقيتها مع كونها حقيقة وسلطة سلوكية أيضا. إذن يباشر الفكر المعاصر معايشة مرحلة تديّنية لما بعد الحداثة. الإعلان عن إمكانية فحص طريقة الاعتقاد، ورقعة الحضور الديني وعلاقة ذلك بصراع المركز والأطراف (مفهوم دريدي) وتجريد الدين عن النوازع المصلحية (لا كما فعلت الكولونيالية بالحملات التبشيرية) هذه هي الورشات التي ينبغي فتحها وتداولها. أيضا تحرير الدين من الجغرافيا، فالمسيحية ليست ملك الغرب، والإسلام ليس ملك العرب، هي تعاليم يحق لها السياحة في الأرض من دون وصاية المنابع، هذا يحرّر الدين من الارتباط بفئة ما، أي يبتعد عن الشخصنة، هذه التي أساءت كثيرا إلى الدين باعتبارها توحد الرؤية بين الدين والمتدين، وكل خطأ يرتكبه الشخص يُحسب من تعاليم الدين وفي ذلك من الخلط ما هو معروف. وقد نسأل : هل البوذية دين ؟ ولكنه ليس سماويا، ويأخذ مجرى تطوره منحى تصاعديا لكن بمغادرة قواعده الأولى في جنوب شرق آسيا ليتّجه غربا. تستفيد البوذية من ترويج إعلامي وتغطية خاصة لتعاليمها باعتبار سماحة العقيدة البوذية وجنوحها نحو السلام الداخلي الفردي والجماعي، لكن ما يعطل انتشارها مادية الغرب وصعوبة التعرف

عليها من حيث هي مد قرائي كثيف ومفصّل لا يستطيعه الرجل العادي، إقامة الشعائر البوذية تعاني بعض التعقيد لكن الذين يقبلون عليها يبحثون عن سلام الصمت والمذاكرة بظاهر التعاليم، فهل تعمل على تجديد نفسها مع الأيام حتى تكون أكثر حداثة من منظور التخفف الذي يتطلبه العصر الحديث؟ هذا المتطلب تلقى اقتراحات في المسيحية عبر التقليل من المؤسسات الراعية والأنواع المختلفة لدور العبادة إذ أن تجمّعات بشرية أوسع بأبسط الصيغ قد تكون مدعاة استجلاب ودعاية وانتشار للدين أكثر مما هو موجود الآن. التخلص من عبء التاريخ وثقله في كل الأديان من شأنه تحرير هذه الأديان من الماضي والالتفات نحو تعبّد مستقبلي، أي اعتماد الجهل الجينيالوجي méconnaissance généalogique وهي بالطبع ليست دعوة للتجهيل ولكنها للإلغاء، أي الابتعاد عن التبئير المشخصن للدين وما جرى من أحداث قديمة شكلت قوامه المعاصر، أو تقديم قراءة نقدية كمراجعة تراثية تسمح بتحييد هوامش طقوسية واعتقادات وهمية مصاحبة ترتهن الفكر الحاضر بأواصر الماضي. وقد تساعد العلوم الاجتماعية بإجراءاتها المنهجية هذه التصفية المتنية التي من شأنها تجنب المبالغات والإسقاطات غير المنطقية، فكأنها استئنافية تفكرية في صلب الدين، والتوقّف عن شرح النص عبر نص آخر، كما يفعل المسلمون اليوم، حيث أصبح الحديث الشريف غير المؤكد رهان صحة المعنى القرآني، وهذا استبدال إجرائي يمنح الفرصة لتأسيس عقيدة على الوهم والرأي أكثر من تأسيسها على النص مباشرة. ونشأت أدبيات تفسيرية اليوم يتم تحويلها إلى جزء من الاعتقاد مثل الإعجاز العلمي في القرآن والسنة والطب النبوي وغيرها من الاجتهادات الضاربة في أفق الضبابية اللا يقينية، وبين أسلمة

الحداثة وتحديث الإسلام رؤى تنظيرية متباينة، إذ الأخذ بأسباب الحضارة وتوظيف التكنولوجيا ليس كافيا للحديث عن حداثة منجَزَة، وإنما العبرة في طريقة التفكير وأساليب المقاربة العلمية في استيعاب الظواهر الكونية والمجتمعية والموقف من القيم السياسية المعاصرة ومدى الاستعداد لاعتمادها، الغربيون يلاحظون – من منظور ترصّد خطر قادم باعتبارهم مركز العالم – التفاف المسلمين اليوم حول التمظهرات التكنولوجية كالأنترنات من حيث هي وسيلة تبليغ سريعة، هذه التي ظُنَّ يوما أنه تُفقد الذوات محتكرَها الإنساني، وتعزل الناس عن بعضها على مستوى اللقاء المباشر، وتهلهل النسيج الاجتماعي، وتوزّع الرؤى وتشتّتها، أصبحت لدى المسلمين وسيلة تكافل وتوحيد المواقف بين أركان العالم الإسلامي ومحاولة رأب الصدع بين أطرافه وتقريب بعيده والتفاعل مع قضاياه المشتركة والتبشير بالأفكار الجديدة وطريق تمكين تجاري وعقائدي، فأصبح معها العالم الإسلامي لحمة واحدة قابل لإحداث ردود أفعال جماعية وموحدة ضد الغرب. السوسيولوجيون والاستراتيجيون الغربيون يقاربون الظاهرة الدينية عند المسلمين فقط على مستوى الفكر الجهادي باعتباره خطرا جسيما ينبغي وقفه أو تلافيه، لكن التأسيس العقَدي لا يهمهم في شيء، إلا أنهم أدركوا ذلك التماهي بين الحيثيات الوجودية في هذا الإسلام الذي يسعى إلى المعاصرة حثيثا مع إحتفاظ مستميت بالموروث باعتباره مقدّسا، لكن كتصوَّر معاصر يعتبرونه مهوسا بمحو الحدود، والتخوم، ولكل التقسيمات الارتكازية، محو الحد بين الطبيعة والثقافة، الحياة والموت، الروح والجسد، الإلهي والبشري، الأرض والكون، التسامي والتحايث، الدين والعلم، واعتبار الأديان السماوية كلها ذات أصل واحد، هذا التواشج الكوني والإنساني

يعكس رؤية عامة للوجود الفيزيقي والميتافيزيقي، إنها رؤية للعالم ذات خصوصية تشعر المرء المتأمِّل بوحدة الكون، وإلا كان التشظي وكان الضياع، فهل هناك فلسفة حياة تضارع هذه ؟ ألا يفسر هذا ذلك الانتشار المروّع للدين الإسلامي في أوروبا. الإشكال أن الأنتلجينسا الغربية تقاوم ذلك بالتكتم والرفض ورصد تمظهرات العنف وحسب، والحجاب باعتباره رمزا دينيا يغزو الشارع الغربي ويهدد اللائكية، ولكنهم لا يستكنهون تأويلية الالتزام والحياء وحيثيات تنظيم الفضاء الخاص، ذلك أن ليس كل جسد يمكن أن يكون إمكانية إباحية، أو آلية إغرائية، وبين التحديث والعودة إلى المنابع جدلية تخيّرية ليس من السهل اختراق تفاضليتها، من هنا هل ينحصر وجها المقاربة فقط على مستوى الفكر الفقهي، أم يتوسع الأمر إلى البعد المعرفي الكلي ؟ الاجتهاد هذا له نماذج دالة وملموسة عبر تلمّس الحداثة دون التفريط في الدين، وليست المسألة توفيقية ولا تلفيقية، وإنما هي أخذ بأسباب العيش القويم، عندئذ ينتظم التفكير وفق الحاجة والقيمة معا، نتلمّح النموذج الإيراني في محاولة النهوض والتحدي باعتباره حافزا يناكف الغرب بهوية تعلن عن نفسها أكثر من كونه منافسة حقيقية، وهناك النموذج التركي الذي يتميز بكونه أكثر عقلانية ولكنه أكثر واقعية أيضا تأسس وفق النموذج الغربي ولكنه جانح ببطء لتشييد نموذجه الخاص، وهناك نماذج أخرى مغايرة تشترك في مغريات الحداثة والالتزام الديني معا. وهناك إسلام الأقليات في أوروبا الذي يراد له الاندماج وفي نفس الوقت معايشة الحداثة في منجزها الواقعي، فما هو الدور الذي يمكن أن يلعبه في بيئته الصعبة تلك، التنظير دائما حاضر ليقدّم تجريبيته القائمة على الاحتمالات الافتراضية، حيث أن "الأوروبيين، وهم يراجعون جميع أوهامهم، بعقولهم التي شاخت والتي لم

تحقق لها الحداثة عنفوان أهدافها، يشعرون اليوم بعياء شديد وخيبة أمل عميقة، حيث الحياة فقاعة وعي ومعاناة هشة، سخيفة وعديمة الجدوى، وبين العدمين الفاجعين؛ المنطلق ومآل الوجهة، صدقت نبوءة نيتشه، سوء الخاتمة بغروب كل المعبودات التي تم الاحتكام إليها (العلمانية، العقلانية، إلخ) حيث تحطّمت جميع الوجهات المرجعية دينية كانت أم سياسية، ومع انهيار الإيديولوجيات وانْدياح معاني الأشياء، ينبثق الخيار الإسلامي بشرى لفجر روحي سيمثل صلة جديدة بالمقدّس الذي يكرّس غرس المطلق في الوجود ذاته" [1] فالرهان مزدوج بين الإسلام والغرب، الأول يأخذ عن الثاني آليات الاختراق المنهجي لتشييد فكر نقدي به تُقارَب حقائق التراث علميا، أما الثاني فينال عن الأول تنويرا روحيا يوازن به مادية الغرب، ويخفّف من غلواء إلحاديته الرعناء التي محت القيم ومنحت الغرائز مداها فنشأت مجتمعات هجينة تحتكم إلى المال والمصالح والتدافع غير الشريف في نظام رأسمالي يمثّل الوجه المتجدد للعبودية المقنّعة في جميع مجالات التصنيع والخدمات والشركات متعددة الجنسيات التي تمارس الاحتكارات المهيمنة على كل المقدّرات الوظيفية للأمم. ذلك أن الذكاء المعرفي يتجانس مع الروحيات، ويجسدا نوعا من التكافل الأخلاقي والاجتماعي يُسعد الإنسان ببعد التحاور الخلاق. فهل سيُفسح التاريخ المعاصر لهذا الدين بدورة أنوار ثانية بعد أن تسببت منجزاته الحضارية في التنوير الأول.

[1] - Le Commencement d’un monde. P 252.

4 - البدئي والسماوي: صيغة مقارنة:

العقلية البدئية في ممارسة عبادة الطوطم أن روح هذا الأخير كما تسكن الفرد تسكن الجماعة وتحوم حول الذات المتعبدة، بل وتنتقل بين الأجيال، روح الحماية الذي ينقضي أثره، يتوافق مع مفهوم الإله في الديانات السماوية كونه الحفيظ الستير، أنثروبولوجيا التعبّد والتعلّق بقوة فوقية حاجة نفسية قبل أن تكون ظاهرة كونية تحوج إلى التحليل والتفسير والإيمان أو الكفر بها. إلا أن الطوطم إله خاص، لا يتعمّم ليؤكد أنه من اختراع الجماعة التي اختصت به واختص بها، الطوطم لا يعرف التعميم لأن الجماعة البدائية منغلقة على نفسها كونها تلك المجموعة الصغيرة من البشر في ذلك الفضاء المحدود، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الغياب الكلي للثقافة العالمة نستنتج أنه لا يوجد سوى تفكير عملي تندرج فيه العبادة كآلية روحية تعين على التأقلم مع ظروف الحياة الصعبة وتلافي مشاعر الخوف أمام غضب الطبيعة التي تتم أنسنتها باعتبارها كينونة غير مادية وحية، كما أنّ الموت ليست نهاية لأن الأرواح تبقى هائمة إلى أن تستوعبها أجساد أخرى، فهل كان الفكر البدئي يعي مواصفات «الروح» ؟ هي كخيال أو طيف مجنّح وغير ملموس، بحيث نستنتج وجود إيمان بروح فارقت الأجساد وقوى غيبية متحكمة في العالم المحيط، الروح – مهما كانت مسمّياتها وتصوّراتها – إذن محرّك وحافز على طقوس بعينها وسلوكات على مستوى العلاقات بين أعضاء المجموعة تجب مراعاتها. لكن ما الفارق بين التناول الأنثروبولوجي والسوسيولوجي للظاهرة التعبدية لدى البدائيين ؟ إذ يقوم المنهج الأول على الملاحظة وتسجيل تفاصيل الظواهر ثم محاولة التنبؤ بخلفياتها التصورية ووظائفها على مستوى الإشباع الروحي الذي يمكن أن تحققه الطقوس، بينما

الثاني له منطق مقارن بين الأديان باعتبار شرطية النضوج المجتمعي في الممارسة التعبدية، تبادل المنافع مع المعبود تنبئ بحركية ذات نفحات زمكانية، تقديم القرابين قبل موسم البذر، وبعد جني المحصول، ينبئ عن نزعتي الاستعانة والحمد، كلاهما يظهران أدق مشاعر الإنسان؛ الإحساس بالعجز من جهة والشعور بالامتنان من جهة أخرى، أي ما يوازي الدعاء والحمد في الأديان السماوية. طقوس إحياء الميت - حتى الحيوان منه – هدفه الحصول على عوَض القوى الغيبية، القرابين محاولة إرضاء، العطاء (القليل) مقابل البذل الواسع، ورغم اختلاف الجغرافيات (أستراليا، غابات الأمازون، القبائل البدائية في إفريقيا وجنوب شرق آسيا) إلا أنّ الآلية ووجهة الاعتقاد واحدة، فالقوة الغيبية يرضيها من يحتفي بها، وهي بدورها تقوم بما هي ضليعة به، توسيع الأرزاق التي ارتبطت عادة بالفلاحة والأرض. هذه التمظهرات كيف نُحِلها في مجال التداول البشري؟ هل هي سلوكات سطّرتها الأسطرة أم يمكن تفهمها في إطار الوضعية البسيكولوجية والسوسيولوجية التي يقع الإنسان أسيرها؟ إكراهات المحيط والموروث التعبدي في مرحلة الطوطم مجالات بحث لا تُدرَس لذاتها بقدر ما هي إضاءات على حاضر الإنسان الذي لا يزال يحافظ على بعض تصوراتها البدائية التي تدفعه إليها غريزته بكل مجالات استقطاباتها الانفعالية. في الأديان السماوية كان القربان أول علامات التعبد والسبب الأول في الصراع البشري، فكيف نتلمح نفس الظاهرة عند القبائل البدائية التي لم تتصل بدين؟ القربان إذن تمثّل بسيكولوجي لمنطق الغيرية في إطار العلاقة البينية: إنسان – إله، التعبد القولي لا بد أن يعاضده الفعل، دم الحيوان المسفوح على أعتاب الإله الطوطم علامة على رمزية إزهاق الحياة للحصول على أفضل منها، وقد يكون

القربان غذاءًا نباتيا كما هو الأمر في الهندوسية، باعتباره من خيرات البركة الإلهية التى يُستكثر بها المحصول، دائما هناك مفهوم العطاء الذي يسبق الأخذ، اختبار التضحية علامة على صدق التوجه، وإلا كان التعبد مجانيا أنانيا لا يطهّر الذات المتطلعة للأخذ دوما. تخضع الطقوسية عموما إلى مدى متّسع من التخييل في تصور ما وراء الموت إذ يكون التمثل لصدقية الماهو آت حيثية حياتية، لذا يتحقّق الحرص على إقامة الشعائر الجنائزية علما أن الزمن لم ينل من كثافتها الأدائية وإنما خضعت لتطويرية مرحلية كمجتهَد بشري في توسيع الشعيرة إلى فئات لم تكن قد انضوت بعد في هذه الطقوس بحكم التباعد الجغرافي. الخصوصية الأدائية دائما لها طابع غرائبي لدى من لا ينتمي إلى ذات الدائرة الثقافية، لتكون المفاهيم التي تؤطر الفعل فيها نابعة من فطرة الوعي الجمعي على مستوى عفويته وتمثّله لقوى التحكم الذاتي، العاكسة لفكرة القوة (كحركية دافعة)، وفكرة السببية (كحافز حجاجي)، وفكرة النوع، الأمر الذي يحيل على طريقة نشوء العقل الإنساني في معتراه التواشجي مع بدئيته المنبئة عن تعقيداته اللاحقة خاصة بعد اكتسابه لأدوات ترقية العقل الواصف، فالأنثروبولوجيا حين تدارس الطقوس تحاول الاطلاع على حيثيات العقل العملي المصاحب والخالق لها. المآلات الطقوسية بعيدة المدى المصاحبة للسلوك والبحث في أسبابها العقيمة مما يهم البحوث الأنثروبولوجية، والتي تندرج لاحقا في متناوَلات سوسيولوجية، فما هي تفاصيل المنطق الاجتماعي الذي يقاسم الطقوسية قناعاتها الميتافيزيقية بحكم التبني؟ بنية التجمع البشري تستظهر الأساطير كحقائق ماثلة، والتلبس الأسطوري ذاته يطبع استعدادا وجدانيا لاستيعاب ظاهرة الموت، كمناسبة لإطلاق عنان المخيّلة في آفاق ما بعد الموت، فالعقل الاجتهادي في

مآلات ما ورائية يجعل الدين وليد العقل، أما من يتحرى فيبدو له العكس، ورغم أنّ الدين وليد ممارسة اجتماعية، لكن كيف أضحى التقديس إلغاءًا لوظائف العقل في المباحثة والشك والارتياب؟ وكيف تأتّى لهؤلاء تكوين عقل أخروي في ظل قصور ثقافي وإدراكي، حيث تشتغل المخيالية في تصور قوى الطبيعة المتغالبة والبحث الدؤوب عن حماية مرجعية تمثل القوة المطلقة. المحرك الحب والخوف، قلة ذات اليد وقلة الحيلة كلها عوامل استنجاد للقوة الغيبية، وبين الأذى والمنفعة تتأسس الأشياء في الذهن، ولشدة تنوع المصائر البشرية نجد لكل شخص مبرّراته في تبني طروحات تعبدية ما، والتجمعات على أمر الفقد يكون الفقيد بمثابة قربان جماعي وضريبة حياتية، والوداع تزكية نفسية تخلّص الذات المتعزية من الألم، وعند فحص الملفوظ الطقوسي، تبينت سلطة اللغة في تشكيل الصيغ التعبدية، فكرة الإله تطور طبيعي من تمثّل استعارات واصفة تخلقُ وهم التعرف على مستوى الوعي الجمعي للمعبود، ولكنها أوهام مؤسسة من قِبل إرهاصات الذات الملتحمة مع القوى الغيبية التي تسرّع لها نهايات الولوج إلى عالم أجمل وأقنى. هذه التفسيرات هل تمنح رضا محللي الظاهرة الطوطمية؟ حيث من الصعب إحتكار الرأي حول مبعث الدين في أوساط مجتمعية متراوحة الاختلاف في مدى استعداداتها الطقوسية. لكنّ الدين، كواقع عقَدي وطقوسي، هل انتهى البحث في علاقته بالحقيقة - كما دأب الفكر الفلسفي أن يفعل – أم أن التفلسف المعاصر ينحو دائما المنحى السوسيولوجي ؟ ذلك أن الدين مستغلق بحثي لكونه مجالا خلافيا بين من يعتقده ومن لا يعتقده، فلا معنى له من دون كونه مجموعة حقائق كونية (إشارات فيزيقية) وأخرى ميتافيزيقية، من دون هذا الإيمان يتزلزل الاعتقاد، فما يمكن نعته بكونه

معتقدا أسطوريا ليس سوى حقيقة ماثلة عند مجموع المؤمنين، وكذلك الأسطورة هي كذلك لمن آمن بها على هذا النحو. الإثنولوجي، والمحلل النفسي، والفيلسوف المسائل، غادروا منطقة الاعتقاد الميتافيزيقي وتمحضوا ذوات شكّية، عندئذ يصبح الدين مسمّى أسطوريا. وبين منطقي التخطئة والتصديق بون شاسع يعكس اختلافا بشريا مؤداه احتكار الحقيقة من بين خيارات جمّة، هذا البعد تم تغييبه لسببين؛ زمننا العلماني فارق بين المعنى والحقيقة، الحقيقة اليوم مجال يحتكره العلم، بينما يضطلع الدين بصعيد آخر، هو منح معنى الأشياء، ومعنى الحياة، من دون طرح مشكلة الحقيقة، يقيّم لاكان هذه الحالة قائلا: «لا يمكن تخيل مدى قوة الدين.. حيث يعطي الدين معنى للاختبارات الأكثر غرابة والتي يقف العلماء منها موقف الحائر، إذ يجد الدين في هذا معاني واقعية تماما ومنتهية» مقارنة بالمعرفة الافتراضية التي تعاد صياغتها وتصويبها دوريا، إذ القناعة الدينية ليست مسألة حجاجية ولا برهانية ولكنها حقيقة تستعصي على الدحض، هذا التفريق بين المعنى الديني والحقيقة العلمية جعل المسألة غير ذات موضوع فلسفيا. السبب الثاني، نتائج دوغمائية الاعتقاد فادحة على المستوى الإنساني بسبب الاضطهاد الذي عرفته البشرية بادعاء امتلاك صحة الاعتقاد في ظل ضلال الآخرين في إطار العلاقة بالسلطة الوصية، فكان التسامح الديني آلية نفاذ البشرية من سجن التعصّب، وأضحى التعايش منظومة قيمية يندرج فيها الدين أو تندرج فيه. [1] اللا تماهي بين الحقيقة والقناعة أضحى واضحا حد خلق سلام مدني بين الطوائف والأديان. الحفر الأنثروبولوجي في أصل الأديان دائما يطعن في الارتكازات التصوّرية للفهم الديني، وليس في مجال الاعتقاد،

[1] - Réflexions philosophiques sur notre temps. p 170.

فالمقاربة الموضوعاتية – والإلحادية في جوهر احتكامها – تحاول استظهار الاستلاب الحاصل في الشعور الديني، فوعي الإله هو وعي الإنسان عن الألوهية، وإذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته، فإنّ الإنسان هو الذي خلق صورة الإله ببعد تجاوز كل ما هو بشري، ليتماهى الإثنان، الافتقار البشري لكل ما هو اكتمال يضفيه على تصوره للإله، عندئذ يصبح التنزيه صنيعة بشرية. هكذا استوعب ماركس ونيتشه وفرويد الظاهرة الدينية، وبهذا التوضيح نستوعب أيضا رؤية وضعية الدين في مجمل المقاربات التي تدّعي العلمية أو الموضوعية خارج القناعات الدينية. لنقُل إذن أن الدين حقيقة خاصة لا ترقى لأن تكون عامة [1] وهذا يتوافق تماما مع مفهوم الاعتقاد. أخيرا اتفق الدين والعلم من منظور أن الحقيقة الخاصة هي عامة عند من يؤمن بها، والعكس صحيح، أي أن الحقيقة العامة هي خاصة عند من لا يؤمن بها.

[1] - Réflexions philosophiques sur notre temps. P 173.

الفصل الحادي عشر:
في لملمة شظايا التفلسف

لشدة شغف الفلاسفة بمعرفة العالم نسوا هذا العالم ذاته، تلك هي أطروحة الجِدّة التي تعيد الاعتبار لوجودية الواقع في ماهيته هو وليس في إطار العلاقة معنا، أي معرفته لذاته في ذاته، كون الاعتقاد في الشيء لا يغني عن الحق شيئا، هل هذا ملخّص«بيان» يشرّع لوجهة الفكر؟[1] «وعوض وصف العالم، اترك العالم يصف نفسه» مقولة تلخص منطقا يريد أن يتفرّد في المبادأة، والاختلاف، عما عهده عالم التفلسف قبلا [2] ذلك أن البيان يكون عنوانا للبدايات، وإعلانا عن موقف، وعادة ما يكون في المجال السياسي، فأن يكون في مجال الفكر فإن الأمر إشارة على حركية ذات خصوصية نحو وجهة جديدة للفلسفة المعاصرة، كما أن البيان يستدعي شهودا يتأملون الحدث، هم جمهور القارئة (هنا) المهتمون بالتفلسف، البيان يجعلهم يتساؤلون عن الحدث الذي هم له ينتظرون، حركية نتاج حوارية بين فراري (الإيطالي) وماركوس غابريال (الألماني)، فهل يمكن أن تقوم لتيار فلسفي قائمة من دون مشاركة الفكر الفرنسي، المنفتح عبر الترجمات التي طالت أعمال الفيلسوفين ؟ الواقعية الجديدة تجد تأسيسا لها في «كل شيء موجود، باستثناء هذا العالم» [3] نجده توجّها لافتا عند هذا الماركوس الغابريالي والذي يعرّف الواقعية

---

[1] - Manifeste du nouveau réalisme. Maurizio Ferraris.Ed Herman. Paris. 2014. P 22 . 25.

[2] - Sciences Humaines. N 318. Oct 2019. N 270. P 43. 44.

[3] - Pourquoi le monde n'existe pas. Markus Gabriel. livre de poche. Paris. 2015. P 14.

الجديدة بالمرحلة التي تلي ما بعد الحداثة، فالميتافيزيقا عجز تنظيرها عن تقديم العالم كما هو وليس كما يظهر لنا، كما أن الانشغال بالتفكيك حال دون ذلك أيضا حيث لا يوجد شيء وراء تمظهرات الأشياء، وحقيقة الأشياء غير موجودة لكنها تأويلات تُقدّم، فأن نقدم الحقيقة من خلال شبكة مفاهيمية فذاك يرجعنا للفلسفة النقدية لإيمانويل كانط، وكأن مرحلة مابعد الحداثة أرادت أن توهمنا أنه منذ فجر التاريخ والإنسانية تعاني من هلوسة جماعية كبرى هي الميتافيزيقا، لذلك يعتبر ماركوس غابريال البنائية نظرية جمالية ظهرت في العشرينيات من القرن الماضي لتُحِل في موضع النحت التقليدي نحتا مفرّغا مكتنفا بتشابك من الخطوط والسطوح، وهي في ذلك مختلفة عن البنيوية، أي هي نوع متفوّق من الميتافيزيقا، وليبرهن على هذا التوصيف يعطي مثال الألوان، فالبنائيون يشكّون في الوجود الحقيقي للألوان، وبالتالي فالعالم مختلف عما نراه نحن وتلك عين الرؤية الميتافيزيقية حينما نعرض فرضية هاينريش فون كلايست : لو أن كل البشرخُلقوا بنظارات خضراء عوض عيونهم سيرون كل الأشياء خضراء، ليستحيل عليهم افتراض وجود الألوان المختلفة وأن اللون الأخضر معطى بصري وليس كونيا ليضيف غابريال أن البنائيين يرون الكون بعيون كانط الخضراء، فاختلاف ما بعد الحداثة جديده يتمثل في أنه لا توجد نظارات واحدة ولكن متعددة لرؤية الأشياء مثل العلم والفن والمجتمع والسياسة ليصبح الانسان فريسة أوهام مبهمة، وللخروج من دكتاتورية الثنائية التفسيرية يقترح غابريال طريقا ثالثا : الواقعية الجديدة التى تقول أن العالم هو كما نراه وليس كما يتبدّى لنا، فالحقيقة الكونية موجودة بالفعل، وجودها غير مرتبط بحضورنا، والواقع يقوّم أوهامنا باستمرار، موريزيو فيراري يوظف مصطلح L'inamendabilité والذي يعني الواقع الذي

لا يُحوَّر ولا يُغيّر ولا يُصحح ولا يُراجع، إنها الحقائق الصماء التي تفرض علينا سلطانها مثل ضربة المطرقة التي تؤلم العامل غير الحريص، وكأس الشاي الذي يسقط من يدنا حين يلسعنا على حين غرة، والطفل الذي لا يتأتى له ان يطير رغم الأوهام التي تملأ رأسه بالطيران من خلال جناحيه الورقيين، مشكلة البنائية أنها لا تعترف بسهولة التعرف على الوقائع الموضوعية، نرى مسافري القطار يصعدون على متنه، ولو لم نرهم لصعدوا أيضا، فصعودهم كواقعة غير مرتبط بمن شهد الواقعة أم لم يشهدها، والرأي الحكيم يقتضي الإقرار بالصعود، فاعتبار المعرفة تراكما لا يعني نفيها في حالة غياب متلقّيها، لذلك وجب التفريق بين شروط الإمكان لاكتساب معرفة ما، ووجود هذا الإمكان ذاته، فالإنسان سعى بكل ما أوتي من قوة لتأسيس نظرية كونية تتجاوز أحيانا العالم الفيزيقي إلى الميتافيزيقا، لذا تقوم الواقعية الجديدة بطرح السؤال المعرفي لتناقش مبدأ الإمكان : إمكانية التعرف على العالم كما هو لا كما نريده أن يكون .

1 - مصطلح رائد:

هل يعني هذا أن الواقعية الجديدة تنحو منحى التبسيط في مسعى تجسيدي لا يعترف من العالم إلا ما يظهر منه؟ فكيف يمكن أن نتأكد من مكوناته ونحن جزء منه، القبض على المفهوم الأسمى الذي يمكنه الإحاطة بتوصيف الكون متعذّر إلى حين، فالكون يعيش فينا ونعيشه كأفكار وصور جزئية من أمكنة وأزمنة، وحين نعجز عن فهم الزمان والمكان في بعديهما الإدراكي نعرف أن تعريف العالم مستحيل لأن الأمر كله ليس أكثر من سياق، فحين نتحدث عن وجود شيء فإننا نعني سياق وجوده يتأتي في إطار حقل

دلالي، والوجود كله ما هو سوى مجموعة حقول دلالية، هذا التشكيك والتأرجح بين الوجود الأصم واللاوجود أي الوهم جعل الواقعية الجديدة (الألمانية والإيطالية) تتعرض للنقد من قبل الفلسفة الفرنسية في شخص فريدريك ناف والذي يصف هذا الاتجاه الفلسفي بأنه بنائية بدون عالم وغير منسجمة مع مقولاتها الخالقة لها وغير مهتمة بإنجازات الفيزياء الحديثة حيث أنها تتلافى مناقشة كل الأسئلة الميتافيزيقية الجادة والتي عليها ومن خلالها تتأسس رؤية العالم، وكأن الواقعية الجديدة هي نهاية الفلسفة غير أنها نهاية وهمية تسبح في مغامرات التجريب التنظيري. إذن النقاش سينحصر بين ثلاثة شخوص فاعلة : الأول والثاني يؤسسان والثالث ينتقد، استجابة لسؤالنا الأول عن موقف الفكر الفرنسي، وجب تسجيل أن "الواقعية الجديدة انتفضت على فكر ما بعد الحداثة، وباقتراحه قراءتها لكون ارتكازها على تأويلية الوقائع، قدم فراري صورة قاتمة حول مجمل تمثلاتها السياسية والاجتماعية في تمظهر بارز للشعبوية الإعلامية التي جعلت نعت الحقيقة موجها وفق المتطلّب السلطوي، يدين فراري «زيف الأنا العارفة» وفق مبدأ «ما هو موجود» هو «ما أقرته معرفتنا»، وانطلاقا من هذا الالتباس بين الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا، وبين العلم والتجربة – علامة على الانسداد - يتأتى طموح الواقعية الجديدة لتحليل مائز من منظور انطلاقة لافتة لإعادة تشييد فلسفي يكون على أنقاض ما بعد الحداثة الغابر". هل تكفي هذه العجالة الوصفية من طرف «أليكسند ديبون» للإحاطة بهذا الطرح المتجدد؟ قد يحتاج أمر التوضيح إلى تفصيل أكبر. الإشكال كيف نفرّق بين الواقعيتين: الفردية والجماعية؟ ومن جهة أخرى كيف يكون الفارق بين الواقعية والتشاؤمية، ذلك أن لسان الحال يقول وأحيانا بلسان ساخر، سخرية كالمرارة لأنها حادة : نحن نعيش مرحلة لا مثيل لها،

صحيح أن الكثير من الأضواء حمراء؛ انهيار الأسواق المالية، نضوب الموارد الطبيعية، والاحتباس الحراري، خيبة أمل من الحلم المادي الذي تم التبشير به في سنوات الستينيات، وتحرر نهاية الستينيات، ليجد الناس أنفسهم في طريق مسدود، رغم ما استطعنا تصديقه، لم يعد للاستهلاك قدرة المواساة، والكثير من الاستفهامات تراود الأذهان؛ لماذا كل هذه السرعة والعمل المضني إذا كان المال لا يجلب السعادة ؟ وما جدوى الابتكارية إذا كانت لا تسفر سوى عن نجاح بتمركز ذاتي ضمن مجتمع غارق في التشظي؟ هكذا يسود شعور بالأزمة! هذه تساؤلات أنطولوجية جد صعبة، لأنها تطال جيلا كاملا جرّب الاستقرار النفسي في مجموعة من الاحتسابات التي ظنها كافية؛ ولكنها لم تكن كذلك، رغن أنها تساؤلات ميتافيزيقية في نفي الوقت، وكأن ذوات هذا الجيل هائمة لا يقر لها قرار، ذلك أن أوضاع الكرة الأرضية خاضعة لصخب إعلامي يثير وعي الحاضر والمستقبل مع نوستالجيا ماضوية، ولكنه يتسبب في نفس الوقت في يأس جماعي من الآليات المعيشية السائدة والمُثل المعتنقة لتضحى في النهاية سرابا يحسبه المتطلّع غنى سيشكل تحولا نوعيا في جودة الحياة، وكأنها تساؤلات تطال أزمة الحداثة، هذه التي حطمت السائد ولم تقِم معمارا حضاريا يكون مؤهلا لحل مشاكل الناس. لذا كان التسارع نحو مرحلة ما بعد الحداثة إمعانا في تحييد ما ثبت بطلانه واقعا وظهرت أدلجته الطافحة، لكن الفلسفة المعاصرة لا تعرف اليأس المفاهيمي، فالعقل لن تنضب موارده مثل الطبيعة التي تعرضت للانتهاك على أمل إصلاحها مستقبلا، والتاريخ لا يعرف التوقف، ذلك أنّ من أبرز سجايا الإنسان (والتي لا نرضاها له كلها) نجد تلك القدرة الفذة على المراجعة وإعادة النظر وتغيير سبُل الحلول المقترحة والتكيف مع الواقع بغية إبداع مقاربة جديدة اتجاه واقعه الذي أضحى آسنا. من هنا تأتّت

إرادة إعادة تصييغ المشكلات الأمر الذي يُحوجِ إلى ابتكارية متجدّدة، فكيف تُبثُّ روح الثورة في كل شيء وعلى كل شيئ؟ نحاول في هذا المسعى التعرض لمقولات فريدريك نيف واجتهادات فرانسواز بونال اللذيْن حاولا تقديم إجابات كمسوغات وجودية ميتافيزيقية أو حلولا تتعلق بواقعية التجاوز والإحلال، في تيار يتعاظم يوما بعد يوم لتخليق واقع جديد يطبعه التفاؤل؛ بونال تجترح مصطلحا لذلك هو «إعادة التعاهد» la réalliance وهو المفهوم الذي يُراد له أن يكون عمليا بصيغة جمعوية، ولأنّ التحالف البشري مر بمخاضات ومراحل اختبارية مروّعة، مع حداثة المجتمعات وسواد التكنولوجيات المختلفة، كان لا بد من إعادة طرح تصورات تعيد أمل التعاطي الإيجابي مع مستقبل زاهر، فالمفهوم الذي لا يحركنا نحو مستقبل آمن لا يمكنه الاستمرار في ترويض الذائقة المفاهيمية حول غايات استدارية ليس لها من وجهة سوى استعادة ذات الفضاء. هذا المفهوم، تشاركيٌّ يقارب ويسدّد الوضع الحالي بمساهمة كل العقول التي تستهدف الرفع من معنويات بشرية تراوح مكانها الآسن الذي لم تسعفه تنظيرات ما بعد الحداثة، ذلك أن «بونال» ليست وحدها في هذا المسعى المتطاول، حيث نجد «جون كلود غيبو» المبشر «ببداية عالم جديدة» وكذلك فعل المفكّر فانسون سيسبيديس و«الخلطة» التي يقترحها للخروج من المأزق باعتبارها قوة جديدة ستجربها البشرية باعتبار الوعي بنفس المصير، وذلك بالانتقال من «الأنا المتذوتة» «moi-je» إلى الأنا الجماعية «moi-nous» وبالنسبة للكثير من العقول التي كانت في طول انتظار أي سبات يرفض أن يعلن عن نفسه، إذ وبعد تهافت السرديات الكبرى وحملة التشكيك الحداثية في كل شيء حد أن طالت حتى اللغة (اللغة حجاب فكرة دريدية)، بدأت تستيقض في عالم مفتوح على جميع الاحتمالات، وذلك ببناء فرضيات ذات مجتلى تفاؤلي هي

في مقام الإنجاز اليوم أي سائرة نحو التجسيد الماثل، فبونال تنتقل من حيثيات مشهدية ماثلة نحو استخلاص أسس حركية تشكّل جديد التصور الراهن اتجاه تحدّيات يُعرف بعضها ويغيب بعضها الآخر، فهي تقول أن الكثير ممن تعرفهم (وتعطي أمثلة محددة عن أشخاص من معارفها) تشغلهم حيثية غير مرئية، مثل رئيس سابق لمجموع شركات ذات شأن، ذهب ليشتغل لصالح اليونيسيف. مديرة اتصال في قناة تلفزية كبيرة، انخرطت في حركة نسوية للدفاع عن المضطهدات، ولا زال الخير في الناس، يُقبلون على ما ينفع من دون انتظار عائد مادي. هذه السيدة، المعروفة في مجال الإشهار، والتي تعتبر نفسها نتاج خالص لفترة التسعينيات المنفتحة على الابتكارات المادية، تتدرّب على علاجات الطاقة كي تساهم في علاج الآخرين، إذ ورغم الفردية المبالغ فيها السائدة، هناك طرائق جديدة في معايشة العالم تبرز اليوم مقترَحة للتجريب وربما يقول قائل: لا شيء جديد تحت الشمس، هذه الأعمال الخيرية عُرفت من قبل، والحقيقة أننا بإزاء وعي جديد، إذ هذه الكيفية في الالتفات اتجاه العالم الذي حولنا اتسمت هذه المرة بخاصية جديدة نسميها لحظة التفات من الإنسان الأناني الذي لا يبحث سوى عن نفسه، ضيق أفق الذات يتم توسيعه من خلال العطاء، الذي يخلّف الامتنان الذي يخلف بدوره الرضا، فمصطلح «إعادة التعاهد» يهدف إلى طفرة وعي لصالح نظرة موسّعة لدور الفرد في المجتمع، عقيدة أن يحب لغيره ما يحبه لنفسه استراتيجية سلوكية تمنح عمره أعمارا فيمتلئ بنبل المسعى اتجاه جميع الكائنات بل ويمتلئ الكون فيه بأجمعه. «إعادة التعاهد» عبارة عن عودة إلى الذات الجماعية، أي إلى «النحن»، تمثِّل رجوع الفرد الذي كابد مغالبة الأنا التي لا تحب سوى نفسها، وحاول استعادة ذاته المُثلى، التطوير الشخصي الذي يصل الناس متعاونا، متكافلا، في إطار

علائق متوازنة وصحية وليس في إطار علاقات هيمنة وإخضاع وابتزاز، فما الذي يضيفه سلوك الفرد على هذه الشاكلة؟ إعادة النظر في «التواضع السلوكي» بين المرء وذاته، وبينه وبين بقية الخلق، أنه جامع للمتناقضات باتساقية تجعل عيشه متناغما، فهو قد يكون ذلك المتوحد مع ذاته المتأمل لصمت الطبيعة الهادر وفي نفس الوقت هو ذلك المفاوض في صفقات مصيرية، هو ذلك المتجانس مع كل ما هو طبيعي وفي ذات الوقت عاشق للتوظيفات التكنولوجية، هو ذلك المتمتع بأطباق طبخ عالمية تنتمي إلى ثقافات بعيدة لكن في مطعم بحيّه المحلي، هو الجامع لكل ذلك، ذلك أنه يعيش زمنه وزمن الآخرين من دون أن تستعبده ظروف العصر القاهرة، هو المنفتح على زمكانية الآخرين فيناصر القضايا العادلة في العالم. ومن دون أن ندري، لكن ضمن الوعي المكتسب، تحلّ فينا روح «إعادة التعاهد» وتصدر عنا في يومياتنا، وتسكن علاقة الرجل والمرأة فيتبخّر سوء الفهم ويسود التفاهم في الأسرة وبين الناس جميعا. ولقد اختارت بونال بعض المجالات على وجه الخصوص كي تجسد فاعلية مفهومها الرائد: الممارسة الابتكارية، الإقامة والاستهلاك، وكيفيات استظهار الصفة أو الميزة التي تعكس سلوكا مواطَنيا جديدا، وقد يغدو الإيمان بالمسعى فعلا حضاريا لمن يبتغي التغيير، الأمر الذي يحوج إلى العلم بخواص تمثل المفهوم وتبعاته العملية. إنه إيمان من نوع جديد، واقعي، وعقيدة لمن آمن بها وتحرّك وفقها، فهل يكفي مفهوم واحد لصنع مستقبل مختلف؟ كل مفهوم عملي يجر وراءه منظومة تتأسس شيئا فشيئا، ذلك أن «إعادة التعاهد» مثل إعادة التواضع اللغوي، لكن هذه المرة على مستوى اعتناق قيم والالتزام بها والدفاع عنها، وهل يتعلق الأمر بعقد اجتماعي جديد يظاهر عقد روسو ويتجاوزه بمراحل؟ فضلا عن الجانب الاجتماعي هو عقد أخلاقي يتم طوعا بين

ذوات مفكّرة، ليس ببعد استيعاب تنظيري ولكن بمقتضى تطبيقي، أولى خطواته؛ الاعتراف بالواقع وتقبل قوانينه وممالأة قوانين الطبيعة؛ جمال الحياة فيها يضاهي تقبل حتمية الموت الذي يتم الاستعداد له بحسن السلوك. قد يقول قائل : المثل العليا والالتزام بالخلُق القويم دعت إليه الأديان وأنجزت منظومة فقهية في حسن ثوابه، فما الجديد المُستجلَب هنا ؟ «إعادة التعاهد» ليست موروثا يكون في بعض تقاسيمه مفروضا، بل هي طوعية سلوكية محرّكها إيمان بجدواها على الذات وعلى الآخرين. هكذا تقوم الفلسفة الأخلاقية بتأسيس مفهمة يرابط بها المهتمون (يُفترَض أن يكونوا كل الناس) بفعل التبليغ والشرح والدعوة إليها. نشهد تمظهرات شبابية اليوم مثل ما يتم تثبيته على بعض أجزاء الوجه والجسم من أجزاء معدنية، والوشم، والجراحة التجميلية، والقيام بالرياضات الخطرة كنوع من تحدي القدرة، إظهار الشباب الدائم ورفض الشيخوخة، والإكثار من الأجهزة اللصيقة المزروعة على الجسم، والسماعات الصائتة ومشغّلات الموسيقى والهواتف المحمولة، وموانع الحمل، الحركة المتسارعة، التزحلق، وركوب الأمواج والزلاجات الخطرة، كلها تمظهرات قلق وجودي يمارس التجريب الحياتي الماتع، إذا لم يصطدم بمعطيات الفطرة والطبيعة قد يمنح معنى مغامرا لسير الحياة لكن إذا اقترن بالذهاب نحو الأقاصي التي قد تلامس النهاية المأساوية كاستهلاك المخدرات والتدخين الزائد نكون بإزاء أزمة وجود تمتحن صبر الأجسام التي تقاوم مبالغات البشر، الذين يبحثون عن التماهي بطرائق مختلفة مع مطلق الحرية أو ما يبدو ذلك إلى أن يتم الاصطدام بكل ما هو على الضد من مقام «إعادة التعاهد»، عندئذ تبرز أهمية المراجعة وإعادة الاعتبار لما تم إغفاله قبْلا. وكل هذا تنبغي دراسته على ضوء المفهوم الفاعل الجديد في إطار تحليلي متذوّت بتقدير رغبات تحقيق

الذات عبر نظائر الأشياء، وبين وجودية تعترف بحرية الفعل وعلم نفس تحليلي يذهب إلى ما وراء الظاهرة، يمكن اختراق فلسفة الجسد هذه بالبحث عن المآلات واختبار صدقية توجهاتها في بناء الإنسان الحي القويم.

هذا يتيح فتح أبواب استفهامات حول توجّهات الاجتهادات الفلسفية اليوم، وأين هي جدة المفاهيم المقترحة التي تعيننا على التفكير في أزمنتنا التي تداخلت بها الوِجهات؟ فبعد المحاور الكبرى التي فتحها جون بول سارتر وميشال فوكو ينبغي تسريح النظر في عجز الانخراط ضمن ورشات كبرى تمنح الفكر أصالته الاستنباطية وفي إطار تحوّل الاهتمامات بين فترة وأخرى، هل فقدت مركزيتها، أم أن صيغة المعالجة هي التي تغيرت عبر منح تمظهرات كانت بالأمس القريب خارج مجال البحث الفلسفي؟ فالذي تغير ليس ضعف وتيرة التفلسف بل تشظّي وجهته، بعد أن كان الفيلسوف علامة مضيئة في ركنه التأملي، أصبح في كل مكان؛ وفي الأزمنة المستقطعة، وفي المقاهي، والإذاعة، والرسوم المتحركة، وفي الرحلات، في تسجيلات فيديو أو أوديو، فهل غاب الفيلسوف الكلي الشامل في طروحاته وبقي الجزئي المتخصّص؟ ذلك ما سنتحراه بلمس القلم واستقراء الدفاتر المتناثرة والموزّعة بين كتب المكتبات والحصص التلفزيونية ونشريات النت مترامية الأطراف لتأسيس حلول التفاوتات الاجتماعية وكذلك كل أشكال المسكوت عنه. وقد انبرى البعض الآخر في التجريب المتواصل بفرضية تساؤلية والبحث عن طريق آخر غير العالم البرهاني؛ الفلسفة الحدسية؛ هل تناقض الفلسفة الواقعية؛ وهل يصلح الحدس أن يكون أداة للمعرفة؟ وهل يمكن الثقة به؟ الفلسفة التجريبية تتحرى حول الأمر والتحري يتم وفق مناهج علوم الإدراك، هل يكفي اعتقاد حقيقي ومبرّر للحصول على معرفة ما كما يرى سقراط ؟ في أيامنا أغلب

الفلاسفة يجيبون بالنفي، فلنعطي هذا المثال : نظر رجل الى الساعة فوجدها تشير الى منتصف النهار فاستنتج أنها الثانية عشر نهارا، لكن الذي غاب عن ذهن الرجل أن الساعة معطلة إذ توقفت عند منتصف النهار، المثال السابق صيغة مبسّطة لحجاج راج وكان له تأثير كبير على فلسفة المعرفة في النصف الثاني من القرن العشرين والذي قاد أغلب الفلاسفة للتخلي عن تعريف المعرفة بصيغة الاعتقاد الحقيقي والمبرر، فلا يكفي أن أعتقد أنني في منتصف النهار أو أن يكون لي حجة (الساعة) لمعرفة فعلية، وكأن المثال السابق يقودنا أن الرجل خُدع ببساطة لاعتقاد لم يكن متأكدا منه وخدع من دليل أعتقد أنه لا يرقى اليه الشك وهذا هو حال مئات السنين من التفكير الفلسفي وأسسه المعرفية [1] فهل يمكن أن يرقى الحدس ليكون بمثابة برهان فلسفي ؟ وهذا السؤال ليس جديدا ولكن الاهتمام به تزايد في الخمس عشرة سنة الأخيرة بظهور فرع فلسفي جديد هو الفلسفة التجريبية يدّعي منتهجوها أنها ستُخرج الفلسفة من أريكتها المريحة لدراسة كيف يمكن للشخص العادي أن يبث في الأسئلة الفلسفية الكبرى كالصحيح والخطأ والخير والشر.. الخ انطلاقا من مناهج العلوم الإدراكية حيث يتم الاحتكام للحدس الفلسفي عبر اقتراح تجربة فكرية لدى مجموعة متطوّعين ودراسة الحدس عندهم كتجربة شعورية، والإشكالية تكمن في: هل يمكن أخذ هذه العينات ونتائجها على محمل الجد؟ أم ينبغي أخذ الأفكار المسبّقة التي يمتلكها الشخص عما سئل عنه بعين الاعتبار؟ وما هو المقياس المعتمد؟ هل هي القناعة التي يتقاسمها أكبر عدد ممكن من المختبرين؟ أم ينبغي تصنيف التنائج وفق اعتبارات عدة منها المستوى التعليمي ونوعية الثقافة المكتسبة.. الخ، وهناك نموذج من الدراسات

[1] - Sciences Humaines. N 270. P 50. 51. / n 250. Juillet 2013.

التي سُخّرت لدراسة حدس الناس اتجاه موضوعات المعرفة، وقد أظهرت أن الصورة المعرفية تختلف وفق الاختلاف الجغرافي والوسط السوسيو اقتصادي للمشاركين المتطوعين وهذا يجعلنا نتساءل؛ هل هدف الدراسة معرفة تلقي المعرفة أم المعرفة ذاتها، بل إن بعض التجارب أظهرت اختلاف وجهة نظر الشخص ذاته على حسب كيفية تقديم ما يطلب رأيه فيه، لكن في النهاية ألا يختلف رأي الفيلسوف من مرحلة الى أخرى وفق نضج أدواته المعرفية مع الزمن؟ ألا تختلف وجهة نظره إذا استبدل المكان واحتك بأفكار جديدة ؟ ألا يُعد الحدس في النهاية خلاصة التجربة الفلسفية؟ خاصة حينما نعلم أن أغلبية الفلاسفة يحكّمون حدسهم فيما ينتجون، فهل يجب التخلي عن الحدس في فعل التفلسف؟ وقد يكون الجواب بالنفي باعتبار أهمية الحدس في عدة فروع من المعرفة الفلسفية، لهذا تطالب الفلسفة التجريبية بتوظيف الحدس في حدود معقولة ترسمها اكتشافات الفلاسفة التجريبين، لذلك يحاول الأخيرون ارتياد المنابع البسيكولوجية للحدس للتفريق بين نوعيه : الصادق والكاذب، هذه المحاولة الاستقرائية هي التي تقود عمل كل من جوشا كنوب و شون نيكولس اللذان يعتبران عملهما تواصلا طبيعيا لأعمال دافيد هيوم ونيتشه إذ قاما في زمنهما بجعل الأفكار مسألة فلسفية كبرى، كل هذه الأعمال عرفت الرواج بازدهار الفلسفة التجربية التي عرفت بداياتها في الولايات المتحدة الأمريكية ويعتبر الفرنسي إدوارد ماشيري من مؤسسيها عبر كتابه الجماعي.

اقتراح طرق جديدة للتفكير الفلسفي اعتمادا على الثقافة الجماهيرية الواسعة رهان جديد تقترحه بعض الوجوه الجديدة في عالم التفلسف، الذي ينسحب على جميع مكونات الوجود البسيطة فيما يسمى ميتافيزيقا سقط

المتاع، حيث تصبح حيثية عادية من حيثيات الحياة العامة مدار تفكير يُبحث فيه لمعرفة ماورائياته، أي نوع من المزج بين المفاهيم الفلسفية وثقافة الجماهير كأن نسأل: ما هو الهوس بكرة القدم ولماذا؟ ولماذا العنف في الملاعب؟ لماذا تستخدم النساء الماكياج؟ للخداع أم لإعلاء قيم جمالية ما؟ فبدايات هذا النوع من التساؤلات لا يعدو أن يكون نوع من الابتذال، وتسويق أفقي للفكر الفلسفي بتجريده من عمقه وسحبه نحو التجسيد، واستنزاله من تجريديته التي صنعت تميّزه رغم وجود رغبة دائمة للإرتقاءبه،فالفيلسوف الجماهيري ثيبو دي سانت موريس يذكر من خلال كتابه أنه كان يستعين بمسلسل تلفزيوني أمام طلبته للسنة النهائية بالثانوية العامة ليفهموا نظرية السعادة لدى أرتور شوبنهاور، وقد يدلّنا شيئ بسيط على غاية من غايات الخلق ..شجّع على ذلك أفلاطون حين حث قرّاءه على البحث عن الحقيقة الخالدة في أبسط الموجودات، وكذلك فعل جون بول سارتر ليشرح مقولاته في مصنّفه الشهير : الكينونة والعدم حين اتخذ له أمثلة في غاية البساطة مستقاة من الحياة العامة مثل هيئة نادل في مقهى، أو التغزل بامرأة، أو النظر من ثقب الباب، إلخ، فيما يمكن أن نسميه بيداغوجيا الفلسفة والتي نجدها عند فرانسيس ميتييفي بتركيزه على الروك في الفلسفة، أو عند «صوفي شاسا» في اهتمامها بالموضة، فنشْر المفهوم بين الجماهير يستدعي بالضرورة تبسيط آليات الوصول اليه ليصبح في متناول الجماهير العريضة وليصب في بؤرة اهتمامهم، كأن نتحدث عن شخصية باتمان وقدراته غير العادية والتي هي مصدر اهتمام جماهيري في إطار التفاعل مع التخييل السينمائي لنصل إلى شرح نظرية فريديريك نيتشه في إرادة القوة، وقد دعا دولوز إلى هذا النوع من التفلسف في مقال نشره في السبعينيات حول الفلسفة العلمية لدى دافيد هيوم لتصبح

قريبة من غير المتخصصين لتطوير صورة الفلسفة لدى عامة الناس بتأليف كتب تتحدث في الشأن العام والخاص بايراد أمثلة يفهمها الجميع لصالح فكر يتعالى شيئا فشيئا [1] كل ذلك ابتغاء فهم حقيقي من طرف القارئ لإثارة حماسه من خلال قراءة تهز مشاعره وتثير حماسه بل وتكهرب مكامن الاحساس فيه فيتحوّل تفكيره ويرتقي، يذكر دولوز ذلك في كتابه حول فرانز كافكا ويتساءل كيف يمكن أن نطور طريقة قراءة تفتح آفاقا جديدة تصنع الشغف الذي به يتم التفاعل، وقد تأسف دولوز أن بقيت كتبه سجينة بعض الأوساط الأكاديمية والثقافية ولم تصل الى كل الناس، وعند ذاك تراجعت تلك الدعوة الى الفلسفة الشعبية إلى أن قدّر لها العودة عبر مجموعة مقالات حول فيلم «ماتريكس ماتريكس، الآلة الفلسفية» لآلان باديو وايلي دورينغ وقد صرّح ريشار ميميتو قائلا "أننا كبرنا في ظل الاهتمام بحرب النجوم وألعاب الفيديو وأغاني مايكل جاكسن وتحليل هذه المعطيات المؤثثة لمجتمعنا هي طريقة لإثبات الذات المفكرة واهتمامها بما يشكّلها. هؤلاء الباحثين في حيثيات الواقع الجديد إنما استوحوا بعض أفكارهم من الدراسات الثقافية الأنغلوسكسونية والتي اهتمت قبل غيرها بالأبعاد الفلسفية للمسلسلات التلفزيونية أو بما يمثله نجوم هوليود من تأثير على الجماهير كمثُل عليا في سلم القيم الاجتماعي الجديد، ولماذا تنال أيقونة فنية مثل مادونا كل هذا المجد؟ هل تمثل قيم جمالية أم تمثل حالة ملأ فراغ في وجدان الجماهير التي تطمح للتعبير عن نفسها بكل هذا الصخب ؟ الدراسات الفرنسية بدورها تبتغي التجديد حتى على مستوى الشكل والمتمثل في التحرر من الأطر الجامعية المكبّلة لحرية اختيارات الفكر أي بعيدا عن روح الجدية الثقيلة التي سخر منها وأدانها نيتشه، وإخلاصا

[1] - Sciences Humaines. N 282. Juin 2016 / N 270. P 62. 63.

لهذه الروح نظّم جاك سيرانو مهرجان أسبوع الفلسفة الشعبية حيث كان لفن الغناء المرفق بالرقص والمسرح دور في تجسيد هذه الرؤية التي تنحو منحى المرح لخلق جاذبية خاصة تقرّب الفلسفة من الفعاليات الثقافية الحديثة،

مدّعى التجديد ليس معتركا زمنيا بقدر ما هو ترصّد للقضايا المفصلية من خلال منجز يتطلّع لفرادة التحليل، حيث ظهرت في سماء التفلسف أسماء يطلقون على أنفسهم وصف " الفلاسفة الجدد" وقد أعطى جيل دولوز رأيه [1] في هذا التيار قائلا " أعتقد أن تفكيرهم لا قيمة له وأرى سببين اثنين لعدم أخذهم بعين الاعتبار، أولا لأنهم يوظفوم المفاهيم الكبيرة، التي لا تتحملها أفواههم، مثل: القانون، السلطة، العالم، الإيمان .. الخ ويمكنهم انطلاقا من هذا إحداث خلط مهول، ومقابلات بلهاء مثل القانون والثورة، السلطة والأخلاق، وكلما كان المتن الفكري ضعيفا كلما اشتهر صاحبه أكثر، حينما توظف ملفوظات فارغة تمنح الأهمية لحدث ما - من مثل ما جرى في 1968 وكأنهم جيل يمثل شيئا - يسقط العمل، حيث أن المفاهيم تؤسَّس على حد الدقة والاختلاف والخروج من ثنائيات وهمية لفظتها الفلسفة منذ زمن بعيد، بل نحاول الآن اكتشاف وظائف إبداعية لا تنطلق ضرورة من وظيفة المؤلف (في الموسيقى والرسم والسمعي البصري والسينما وحتى الفلسفة) أي الرجوع الكثيف للحديث عن مؤلف ما أو موضوع ما يعتبر تبسيطا مخلا للفعالية الفلسفية المطلوب إحياؤها، ومما شاع سوءه هو إخراج صيغ مختلفة لنفس الكتاب في إطار استراتيجية ماركتينغ تبتغي الانتشار على كل الأصعدة : صيغة إيمانية للموضوع وأخرى إلحادية وثالثة يسارية وهكذا .... لإرضاء جميع الرغبات وهذا يُخرج التفلسف من صدقيته ومساره الطويل في البحث عن

[1] - Gilles Deleuze . Entretien. Minuit. (Revue) N24. Mai 1977

الحقيقة، ولكن الأهم أنه يُخلي الفلسفة من العمق ويسطّحها بادعاء توصيلها إلى الجميع، فهل يمكن دراسة العلاقة الجديدة بين الفلسفة والماركتينغ واعتبارها ظاهرة جديدة ينبغي الاهتمام بتوصيفها ورصد إيجابياتها وسلبياتها الظاهرة للعيان ؟ حيث يتم التوسّل بامبراطوريات الإعلام لتجسيد هذا التوجّه بل وتوظيف الإشهار لاستجلاب الأنظار لكتاب ما، وهذا يجعل المؤلف إسمية فارغة حيث لم يعد يمثل مرجعية فكرية لها معالمها الواضحة ، بل أصبح يصدر عن فراغ حيث انداحت بعض المفاهيم إلى تسطيح مخل، وهذا يعيد تعريف الفلسفة ودورها ويفتح إشكاليات مقارباتها ... الخ لكن كل هذا لا يمنع الاعتراف أن فعل التفلسف يعرف عصرنة غير مسبوقة، ودراسة تتوافق مع الجو الثقافي العام ومتطلبات السوق، وهذا المعطى الأخير شكّل دوائر انجذاب للكثير من متعاطي الفكر كي لا نسميهم فلاسفة، انجذاب جعل منهم مسوخا لأشلاء فكر تجميعي يمتح من كل حدب وصوب، وتجاوز مفهوم المدرسة الفلسفية ليصبح خليط أمشاج أفكار ترتفع بعض الارتفاع عن واقع متموّج، واقع أوجد الصحفي الفيلسوف والاقتصادي والسياسي المتفلسف ... الخ"وعموما، وخارج رأي جيل دولوز، تحاول الفلسفة الخروج من الجامعة الى الشارع لكن في نفس الوقت يجب الوقوف بحزم لكي لا يحدث العكس، أي دخول الشارع وغزوه الوسط الأكاديمي لأن الفلسفة الشعبية بكل بساطة ما زالت في طور التجريب، لكن للمفارقة هذا الذي حدث مع ميشال أونفراي الذي أسّس الجامعة الشعبية التي حققت الاستقطاب الكافي الذي يُظهر أن رواية الاستنزال من صومعة التجريد غير صحيحة بالمطلق، فقد بقي أونفراي تجريديا ولكنه لم يكن نخبويا، حيث عوض التيمة الصعبة بألق الحضور وقوة الاستشهاد فكان أن حضر عنده أناس ينتمون لكل المهن والوظائف بغض

النظر عن تراتبها، وذلك في إطار مشاريع لافتة تتمثل في إعادة النظر في تاريخ الفلسفة؛ أولا من خلال إعادة قراءة للفلاسفة الكبار وذلك بفهم متجدد وحداثي، ولم يتلزم بالقراءات الموروثة. ثانيا؛ إعادة الاعتبار للفلاسفة المغمورين وإظهار عظمتهم من خلال استحضارهم عبر مؤلفاتهم. ثالثا : دحض التهم والأفكار المسبّقة التي نالت مواقف بعض الفلاسفة وعلماء النفس وغيرهم من أساطين الفكر، ثلاث أسس تمازجت في خضم قراءة ذات منشأ ومآل نقديين، يفعل ذلك مع «مونتانْيْ» وذلك باستعراض رأيه القديم المتجدد في أهم القضايا الخالدات؛ الحرب، الحب، الصداقة، الفكر، الموت، والدين، هل كانت «المحاولات» الحيثية المتنية الكبرى التي تبيح سوء القراءة أو حسنها ؟ يشتغل أوفراي على المحاور الكبرى [1] التي من خلالها يثبت معاصرة «مونتانْيْ» وتجاوزه بثاقب نظره لما قبل حقبة الأنوار، فقد كان يمثّل الغرب بمتحرّاه الفرنسي، ولولاه لامتنع تحقّق الفلسفة بمقتضاها العملي، لأنها متعلقة بجودة الحياة، يتمتع باختراقية المفاهيم حد التمثل المشخصن لها؛ الخيانة، العجز، المرض، الأبوة، الطفولة إلخ التي جعل منها موضوعا فلسفيا متفوقا، حيث يتمتع بما يمكن وصفه بالفكر البيداغوجي المعتمد على تقنيات التفسير والتفصيل والتحيين ومهارة الاستشهاد، هو الذي تماهى مع الطبيعة من حيث هي مرتبَط إنساني في التمظهر الخلاق لحكمة الصمت التأملي، وهذا الذي جعله ينسحب من اللاهوت المسيحي العقَدي عبر التحول إلى استيعاب أخلاقي للعقيدة في حسن السلوك (مرتهن الدين هي الفضائل) وهو من القلائل في ذلك الزمن الباكر الذين أقاموا منظومة قيمية تتعلق بالحيوان. هكذا تصبح قراءة أونفراي للسوابق إعادة استحضار، وذاك ما قام به اتجاه عصر الأنوار من

[1] - Montaigne. Les Essais. Préface Michel Onfray. Lafont. Paris. 2019. P 5 . 22.

خلال مشروعه؛ التاريخ المضاد للفلسفة، أما سيغموند فرويد رغم أنه لم يكن فيلسوفا ولكن أونفراي رآه ظاهرة تبتغي التفكيك، ومن خلال توثيقية طافحة أثبت أن اللا وعي مفهوم نيتشوي تبناه فرويد ونسبه إلى نفسه، بل يعتبر الفرويدية صورة تكاد تتطابق مع المقولات النيتشوية [1] بل واعتبر مشروعه قتلا للفلسفة، ويبقى أونفراي ذلك المتحمس للنيتشوية.. يراها فلسفة لا تخبو أبدا الدهر، محتفيا بالبراديغم الشهير لنيتشه ؛ «الإنسان المتفوّق» [2] وأثره المتواتر على الواقع والمجتَهد الفلسفي الذي تلاه.

قد يبدو الفيلسوف متعاليا في طروحاته الميتافيزيقية ولكنه يغدو ممثلا للفلسفة الشعبية إذا ما حقّق مجموعة شرطين؛ أولا من خلال انتشاره، ليصبح أيقونة تواصلية تمتح من اهتمام من قرأ ومن سمع بمقولاته التي احتلّت منزلة بين المنزلتين، لم تتمنّع ولم تسف، ولكنها أضحت في متناول الجميع، ورغم إمكان حفاظه على نخبوية فكره إلا أن شعبيته إحصائيا تتسع قرائيا على مستوى حضوره في الأذهان من حيث ارتباطه بواقع المشكلات التي قد يواجهها الإنسان العادي، ثانيا أن تكون الفلسفة قد اختارت طريقها المتعرج بالتبدي من خلال فن الكتابة، هذه التي خلاصتها قضايا فلسفية لكنها لا تنتمي نوعا إلى الفلسفة بمواصفاتها المنهجية الصارمة، خاصة لدى فيلسوف لم يدرس الفلسفة في المعاهد المتخصصة بل أتاها من رحم الوجود المتخم ببساطة العيش؛ تحقّقت هذه الشروط جزافا في ألبير كامو. قراءته متعة فنية ولكنها أيضا مكابدة فكرية، من حيث تحقق العمق الذي يحول دون

[1] - Le crépuscule d’une idole.- L’affabulation Freudienne – Michel Onfray. Grasset. Paris. 2010. P 53. 60. 69.

[2] - La construction du surhomme. Michel Onfray. Grasset. Paris. 2011. P 39. 40.

استقامة الفكرة في الذهن لأول وهلة، قراءة أعماله من التنوع أن اكتساها التداخل المعرفي، هو الذي يطوّر براديغماته من منبع التجريب الحياتي للفكر المعاصر، وبين الوضوح والغموض يتأرجح متلقيه بين فنية التعبير وعسر الفكرة التى تتأبى على المجانية، وهل تغير فهم كامو بين الأمس واليوم ؟ وهل تعرض لإعادة قراءة وتقييم؟ هو الذي تعرض للتهميش من قِبل الأنتلجينسا الفرنسية إلى لحظة إثبات الذات بتسلمه لجائزة نوبل، ومن الذين أعادو قراءته واكتشافه نجد ميشال أونفراي [1] الذي قام بمراجعة شاملة لتاريخ الفكر الفلسفي – كما فعل مع مونتانْيْ - بغية دحض المقولات التي لم تثبت صدقيتها وتفعيل وترهين ما يستحق التحديث منها، فما أكثر الجوانب والقضايا التي اضطلع التفلسف الجديد بمساءلتها وإبداء الرأي فيها؛ أي التأسيس لفلسفة نقدية متجددة تمتح من تفاعلية تتجاوز زمنية السابق الذي يعلق عليه اللاحق، بل بإدراك الفلسفة القديمة في صلب المعترك الفلسفي المعاصر، أونفراي يقايس – ولا نقول يحاكم – رؤية العالم لدى كامو وما هي اللحظات الفارقات – النبيلة – في حياته وفكره، عندئذ تصبح المراجعة المحدثة لتالد التأليف الفلسفي أكثر من ضرورية إذ تضع في مجال التداول القرائي فلاسفة لم ينالوا حظهم من الاهتمام طوال التاريخ، وقد حان إنصافهم اليوم، ومنهم كاموا الذي كثيرا ما تعرض لسوء الفهم رغم تعالي تعاطيه لكل ما يشكل حيثيات هذا الوجود، أحكام القيمة النقدية يرصفها أونفراي حول فلسفة كاموا بكونه «قارئا نهما ومتخيّرا وصاحب رأي فكري ثاقب لما يقرأ ومناقش له بقوة شخصية لا تضاهى». جعل من الحرية نبراسه الأعلى، متمسّك بقيم اللا

[1] - L’ordre libertaire. La vie philosophique d’Albert Camus. Michel Onfray. Flammarion . Paris. 2012.

العنف ولو كان في ذلك هلاكه، لا يمكن تصنيفه أكاديميا من حيث قفزه على الكثير من الشروط الإجرائية فضلا عن كونه متمنعا عن الإحلال في قوالب جاهزة، حيث تبدّى في صيغة «اللا منتمي»، ألم يكن نيتشويا يساريا، وعشوائي التوجه في ذات الوقت ؟ وهناك من يعتبره ذرائعيا حد تسخير الفكر لخدمة الإنسان وضد الأدلجة التي تسمح للأنظمة أن تستعبده، ولقد نشأ كامو فقيرا وانحاز دوما للضعفاء والمعدمين، ولقد أسيء فهمه بالنسبة لموقفه من الثورة الجزائرية بادّعاء أنه ضدها والحقيقة أنه كان ضد العنف المروع الذي سادها، مما يعكس كونه في النهاية فيلسوفا مثاليا يؤمن بطوباوية الحلول السياسية التي لا يلتفت إليها أحد في الواقع، فكيف يستطيع «فيلسوف» أن يرسم صورة «فيلسوف» آخر بكلمات هذا الأخير، ذلك أن منطق التخطئة يطال ادعاء تماثل الأنا الواصفة مع الغيرية، فمهما كان التماهي لا بد أن يكون هناك فارق قد يتسع أويضيق بين الفهم القرائي وحقيقة النص مهما كان حجم التفاعلية حميما، وتلك استيهامية غير مبررة باعتبار الوجود الدائم للمتون الأصلية. لنقُل إذن أن قراءة أونفراي لكاموا ذات خصوصية نعتبرها فتحا تأويليا له ما بعده. يلملم أونفراي اشتغال كاموا الفلسفي من مختلف المتون المكتوبة مهما كانت طبيعتها الأجناسية. لقد كان كامو صاحب فلسفة ممهورة بخصوصيات الفضاء الذي نشأ فيه، فلم تكن فلسفته تمتح من تقليد الثقافة العالمة الموروثة، إذ كان يتجافى عن الطبقة المخملية الباريسية، هو الذي يحمل هموم عدالة الإنسان، فلم يتردد في إدانة الحزب الشيوعي بعد غزو براغ، ولم يتردد في مقاطعة الاتحاد السوفياتي بعد معرفته بمراكز النفي التي أقامتها الستالينية «الغولاغ»، رغم إيمانه بالمقاومة إلا أنه كان يرفض الجنوح المفضي إلى الاستعباد. فهو الذي تطابقت آراءه الفلسفية مع حياته كرجل مبادئ لا

يحيد، فهو يفرّق بين الفكر العملي الذي يخدم الإنسان والفكر المؤدلج الذي يُوظَف للاحتفاظ بالسلطة، فلم يخلص للماركسية الشيوعية الجامدة، وقد يعن لنا أن نتأمل تواضعه في خطابه أمام لجنة نوبل لنعلم أن المقالات التي كان يكتبها حول الفقر في بلاد القبائل الجزائرية إنما كانت نابعة من موقف حقيقي يدين فيه الكولونيالية بصريح العبارة، أما على المستوى التحبيري فنجده يستخدم الرمز في المنجز الفني الذي يعبّر عن فكرة فلسفية خلفية. انخراطه في مقاومة النازية من خلال القلم دليل رفضه للعنصرية العرقية التي كانت تتبناها ولكنه عن وعي فارق بين المنجز النيتشوي والاستغلال السيء لأفكاره من قِبَل القوميين العنصريين الألمان. لذا لم يستق كامو فلسفته من المتون المسطورة في المقام الأول رغم كونه قارئا نوعيا، ولكنه عارك الحياة وعاركته وأنتجت تلك المكابدة فلسفة العبث كما تصورها كامو. بقراءتنا له عبر أونفراي نحفر في الأثر la trace بالمفهوم الدريدي، مكتشفين نيتشه من خلال الاثنين، وقد ذكر كامو أنه يدين له بما صار هو إليه، وقد عُرف عنه أنه نيتشوي بأن قرأه، وعرفه، فأحاط وشدا، وتمثل الفكر وحبّر عنه من خلال أعماله، هذا لا يعني نه اتبعه كوقع الحافر على الحافر، أي آمن بالعود الأبدي، مدح شوبنهاور ثم ذمّه، تعبد في محرابي سقراط وأفلاطون ثم انقلب عليهما، والتمس الوجهة عند الحكيم وليس الفيلسوف زراديشت، والإيمان أخيرا بالرجل المتفوق، لكنّ كامو صاغ البراديغم الشهير بالرجل الأخلاقي، الملتزم، الذي آمن بالقيم. وهذا استلهام وخروج في اتباع، الاختلاف بين الرجلين أن نيتشه بفعل التطور مفكر انقلابي، بينما كامو رغم كونه نيتشوي بقي واحدا موحَّدا لا يتغير على مستوى تقديس إنسانية البشر، كامو انطلق من نيتشه ولم يقف، تجاوز معه القناعات الدينية التي كرست تحرّره المطلق، آمن بوظيفة الفيلسوف المبشّر بحياة

أفضل عبر اقتراح رؤى جديدة للعالم. تلافى الميتافيزيقا لصالح فيزيقية إرادة القوة، والاعتزاز بخصوصية المنشأ، فهو التنوع في المقترح الفكري الذي لا يُستجلب ولا يستعار، فلا تتساوق شمس شمال افريقيا وإشراقاتها مع ضباب الشمال وكآبته، ولكلٍّ وجهة هو مولّيها، لذلك كان كامو أصيلا، وبتجاوز التفاؤل والتشاؤم يحلّ المأساوي مختالا بعد تراجع أخلاقيات الإنسان، أمام عجز المؤسسات الأكاديمية على تاسيس فكر تنظيري منقذ، فكان أن توجه للحياة مثل نيتشه لمعايشة الألم باعتباره اختبارا للقوة بمقول القول النيتشوي «الذي لا يقتلني يقوّيني» الذي أورده في «العلم المرح». استشهادات نيتشه تتخم كراسات كامو الفلسفية، علامة معايشة وانكتاب عبر الانقرائية، فهل نستطيع فهم فلسفة كامو من خلال قصاصاته العاكسه لعوالمه التي يمتح منها ؟ كل مقولة فهي شاهد نصي، والشواهد علامات وأركان توجهات ينبغي استنباطها، هكذا كان نيتشه البداية التي ينبغي تجاوزها [1] فما هو الفارق النوعي بين مقاربة كامو والبقية؛ دروس فريبورغ لهايدغر، وتناولات دولوز على ضوء وجهة الستينيات اليسارية المتمردة، والفحص المتني الخالص لدريدا، والشروحات السائحة في سماوات التعقيد المنهجي الذي تضطلع به دائما المؤسسات الأكاديمية؟ كامو عاش فكر نيتشه، وتمثَّلَه طريقا يفتّق الغامض، ويثوّر الساكن، وتنبثق منه مسارات المعنى المهجورة. يتماثل الرجلان في الاعتراف أن العيش فاجعة ينبغي احتمالها بشجاعة، ليس شرطا أن نفهم اللا مفهوم (العبثية) ولكن أن نستقيم على نهج التفكير المتواصل وعدم التسليم، إذ في قلب المعاناة ترتفع نداءات التحدي والمجازفة، تلك هي الحياة في عنفوانها، المعاناة تورث النضج، ذاك فن العيش زمن الكوارث، كامو هو الذي ذوّت

[1] - L’ordre libertaire. p 91.

الفلسفة، فمظهرَها بأبعاد جمّة منها، النفسي، والجمالي، والأدبي، وفي فصل عنونه أونفراي : «التاريخ ضد الأسطورة»[1] يُظهر إحدى كيفيات تمثل المعاصرة في الفلسفة الجديدة؛ مراجعة تاريخ أعلام الفلسفة وتصحيح ما أشيع عنهم ظلما بإحقاق حق التاريخ فيهم، فضلا عن تصحيح سوء فهم مقولاتهم ومنحها الأفضلية التي تستحق والتي كان لها دور أكبر في إقامة معمار البراديغمات المحدثة. ساهم كامو في إنجاح مشروع تكويني للكبار تبنته النقابات اليسارية، حيث كان بمثابة جامعة شعبية أسموه «معهد العمل» كانت غايته استحداث نشاط ثقافي بمحتوى فلسفي، فلقد كان يؤمن أن الفكر المتعالي في متناول كل الناس إذا ما عرف مخاطِبُهم كيف يُبسّط تعقيدات المفاهيم، توعية طبقة البروليتاريا بفهم الفكر الماركسي وطروحات فرويد النفسية، وكذلك فعل حينما أدار «دار الثقافة» فبشّر بثقافة البحر المتوسطية التي كانت رؤاها مختلفة عن الثقافة الأوروبية، أما ميتافيزيقا «العبث» فهي فلسفة تتذوت الوجود بقناعات الذات المعذّبة، هي تفكّر في الإجابات المغيّبة عن قدرة كامو على الاستيعاب، في فقره ومرضه وقسوة الحياة عليه، وهل كانت هذه الوجهة في تكريس اللا فهم هي المسؤولة عن فكره النقدي اتجاه هيجل ورفضه فلسفته على مستوى عقيدته في العقل، والديالكتيك، ورؤيته الأخلاقية اليائسة، وفلسفة التاريخ المسيحي، ومذهبه في نهاية التاريخ، وكذلك ماركس، في ماديته التاريخية، وصراع الطبقات، وطروحاته الاقتصادية، حين عدّه مفكرا ابنا لعصره لا يتعداه، بعد خيانه ميثاقه من طرف البلاشفة. وهكذا إذا أردنا التمثيل العيني نجده أبرز كامو من أشد المناصرين للحرية وصاحب مبادئ لا يتنازل عنها في مسألة الحرية وكرامة الإنسان، هو العصامي في إطار حيرة

[1] - L'ordre libertaire. P 154.

وجودية عامة ومتأزمة، وفي تناظرية ملفتة يشبّه كامو بزراديشت شمال إفريقيا، دراسة في كينونة استثنائية مشبعة بالبدائل اللا منهجية، وحين تضحى الكتابة صدى المقرواءات يكون ذلك انكتابا على مستوى نوعية وأولوية الاهتمام بالحقول المعرفية. هو الذي تمثل حداثة الرواقيين لاجتياز المحن التي مرّ بها، يقارن أونفراي بينه وبين سارتر على مستوى الالتزام (رغم أن المفهوم لسارتر في الأصل) ويظهر نصاعة الالتزام الأخلاقي لدى كامو، حد التجرّد المثالي، إعادة النظر المنهجية من منظور تصميم قيمي يجعل سارتر محل متابعة ومراجعة لمواقفه أكثر من كتاباته رغم كونه محط منجز فلسفي ضخم كان له بعيد الأثر في التوارد الفكري الذي تلاه، إذ بانتسابه للوجودية المؤمنة المختلفة عن الوجودية الملحدة لهيدغر المرتبطة بها عضويا ارتباط «الكينونة والعدم» و«الكينونة والزمان»، جعل هذا الألق (أو القلق) الوجودي الذي يداخل مصاف الفلسفات الكبرى تحوّلا تنظيريا وتبئيريا نحو مصاف تخيّري يباحث جانبا رؤيويا من كوة زوايا غير معهودة، ومن دون الابتعاد عن هايدغر نعرّج قليلا على نشاط فلسفي متفرّع عنوانه: الدزاين، فإذا كان الله «بارئا» أي خالقا على غير مثال سابق، فإنّ الإنسان خالق على مثال سابق، إبداعيته في اتّباعيته (التأسيس السارتري للوجودية) فكيف كان متصوَّر تصميمه ؟

2 - في تصميم الوجهات؟

أصبح العلم في منجزه التجريبي فيما يتعلق بالدراسات الدماغية مختلفا نوعا عن المستوى الوظيفي للعلوم العصبية، حيث تدرس الأولى نتائج الثانية، وتتساءل عن البعد الأنطولوجي بسؤال مركزي: إلى أين يمكن أن تأخذنا هذه النتائج؟ ما أثر هذه الاكتشافات على الفروع العلمية الأخرى وطريقة الفهم

والتصور ومعرفة الجانب الانفعالي في الذات؟ وما هي النتائج المستخلصة على مستوى سوسيولوجيا التواصل، وكيف يمكن استغلال هذه النتائج في الذكاء الاصطناعي؟ دون إغفال إمكانية استغلالها في تطوير عملية التعليم والتطوير وتكوين المكوّنين فضلا عن قياسات الذكاء وتعميم التجارب على الحيوان، وأثر ذلك كله على تولي المهن التي تحتاج إلى تركيز عقلي، ودور تصنيفيات الذكاء في كل أنواع البرمجيات التكنولوجية وغيرها من المجالات التي لا تُحصى، من هنا تستند فلسفة الشكل إلى توظيف القدرات الدماغية من حيث إمكاناتها الابتكارية، أي مدى الإبداعية التي يمكن الوصول إلى أعلى درجاتها في مجال التصميمات وفن التشكيل، ومن ثمّ تضحى دراسة سيكولوجية الإنسان وتمثّله للجميل والمناسب والأنيق والجذاب والمنفّر والمنظم والمؤطّر والبارز والضامر وتأثيرات الطول والقصر إلخ من السمات الشكلية الذي تدخل في صميم التصميم من حيث هو ماهية تناسقية تمتح من الأشكال الممكنة كما تمتح من منظومة القيم المتوفرة، هذه الإشكالات الوصفية التي تثيرها فلسفة التصميم، تبرز الحاجة الملحة لاستيعاب مفهوم الابتكار؛ ماهيته، والفرص الفكرية التي يتيحها باعتباره تفتّقا لآليات عقلية غير مسبوقة، فإذا كانت الغريزة فاعلا لا يمكن جحوده، فإنّ المعرفة هي حاجة غريزية ببعد التلبس التجريدي الذي يطال الرغبة ويحول فعلها إلى إنجاز، فإذا اختلفت البيئة اختلفت الأحكام والتقييمات والمعايير والشروط وجميع ميكانيزمات التفاعل والتقييم، فكيف يمكن تأسيس نظرية للشكل مع كل هذا التشظي الجم ؟! لكن سبر العلاقة الجدلية بين علمية التناول المعرفي والأدلجة الممارسة عليها، هل ستؤدي إلى إعادة النظر في علمية التصور الخاص بكل أنواع التصميمات الممكنة؟ إذ الكون ذاته صيغة تصميمية، فله شكل وأطوال قياسية وكيفيات تجسيدية،

أي مقومات طولية وعرضية وارتفاعية (يتحدث دولوز في «منطق المعنى» كثيرا عن الارتفاع وعمق الانحدار إلى حيثيات الإستعراض العرضي مع مشكلات السطح الذي يتحول إلى تصور ما ورائي حد نعته بالسطح الميتافيزيقي، أي استغراق في فيزياء الإمكان) وما هي الطاقة الممكن تحريرها للإنجاز، فالثقافة ذاتها فلسفة تصميمية لأطوال النص وتهميشات المتون، أليس المركز والهامش تقسيما تصميميا لخارطة الفضاء المجلى للعين الرائية، أو لاحتسابات رياضية ؟ في النهاية تتكون الذاكرة الإنسانية بفعل تراكمي لمجمل المقاسات التي تترى حقبة بعد أخرى وتصبح صيغة أركيولوجية، إذ لا ينطلق الذهن من فراغ، بل من صيغ تعلّمية، والذاكرة مجالها الأسنى لأنها تنقل خبرة الأجيال، من هنا كان الانتظام الاجتماعي في أي تصور كان : كينوناتي مصغّر في أول الخليقة، أو قبلي باعتباره تجمعا يقيم المسافات ويقيم التراتبيات، وتتكون في إطار هذا التماسف (من المسافة) الطقوس الحارسة لها والتقاليد المحتفية بها، وتعدّها معرفة تستحق التقديس، التي تتحول بدورها – وفق هذا الاعتقاد – إلى قيم منافسة ومحرّكة لخضم واسع من الاختلافات التصورية للكيفيات المتشكلة بدورها من قيم تصميمية مغايرة، تلك هي شخصية الإنسان في التخيرات، هذه التي تؤدي دائما إلى استئناف تجريبي محاول في تشييد المختلف، وهذا يعني تحالفا غير مرئي ومتفلّت – أحيانا – من الرصد بين التراكم والحس الابتكاري، وهذه صيغة تفاعلية تمنحها الذهنية مداها في الاشتغال على نماذج تصميمية جديدة، هذه التي لا تكتفي بتطوير مفاهيم التصميم بل تستثمر في الأدوات التي لا تتم تأدية المفهوم إلا بها، وهذا فتح يطل في شطر منه على التقنية، وفي الشطر الآخر على كيفيات الاستيعاب لحيثيات التناول لهذه التقنية المتحقّقة في زمكانية أدائية تبتغي التجسيد، فهل يستحق كل هذا التفكير فيه وإقامة

منظومة تنظيرية توصيفية له بمنطق مقارن وعارف بآفاق تطبيقاته المباشرة وغير المباشرة ؟ علينا أن نفرد جهدا تمييزيا بين الأفق الفردي للإنجاز ومدى الاحتفاء المجتمعي بتطبيقه، وما هي الأهمية التي نفردها للوافد في ترقية الذوق والتعرف على الجديد منه، فحين نتأمل التجربة العربية الأولى نجد أن عرب الجزيرة كانت تجربتهم في مجال التصميم جد متواضعة ولكنهم عرفوا ثورة في هذا المجال بدخول الفرس إليهم، لهذا فإن معظم ألفاظ الحضارة إنما دلفت إلى العربية وسكنتها في هذه الفترة، ذلك أن الفُرْس كانوا قد بلغوا شأوا غير مسبوق في العمارة «إيوان كسرى أشهر قصور ذلك العصر وكان يُنعت بأبيض المدائن) والنسيج والتزيين الخارجي والداخلي ووسائل الأكل والشرب، هذا معطى تاريخي يمثل لحظة استئنافية فارقة في تخليق التصميم والسدور في ممارسته حد تشييد حضاري بقي إلى اليوم سمتا عالميا كما نرى في الآثار الأندلسية، فهل بقي في ذاكرة المسلمين المعاصرين شيئا من ذلك التأثير ؟! بقي الخط العربي البديع في كل تمظهرات الحضارة في البناء والتحف واللوحات الفنية والزخرفة الورقية مثل المنمنمات باعتبارها جماليات خارج المجال التجسيدي كما عرفته الحضارتان اليونانية قديما والأوروبية حديثا، تحتل هذه الفنون الذاكرة الإسلامية وتنشر بينما معنى الانتماء إلى محتد ديني واحد، ولا زال الابتكار فيه ساريا ليؤسس ذاكرة مستقبلية تحافظ على فكرة النموذج والكيفية والوظيفة أيضا. فالمعتقد الديني متلمَّس تجريدي له دور مركزي في تصور التصاميم الأدخل في الترميز واختيار الأشكال (المثمنات الزجاجية المعشقة في نوافذ المساجد والدور) وبقي التعامل الاجتماعي يراها من علامات الرفاهية والغنى والأخذ بأسباب الجمال، سر ذلك كله التناسق في الزوايا والخطوط ومحاولة منح الأشكال معنى يفسر منطق تشكيلها،عندئذ خرج

الإنسان من طور «الحاجة إلى الشيء» إلى طور تنميقه، وتصنيفه وفق مرتبته في أدوات الزينة المنزلية والخارجية معا، وكل هذا أحوج إلى معيارية معينة يتم الارتكان إليها لتعلّم الفن وإتقانه، فهل يستعاد السؤال عن وظيفة الإبداعية في الضرورة والحتمية أم أن وظيفتها تبقى مقتصرة على عملية الاستعمال ؟ إن التوصيف على هذا المستوى سيبقى مجالا سوسيولوجيا بامتياز، خاصة مع التكنولوجيات الجديدة التي أتاحت تعميما لمجالات التصميم، سنشهد ذلك بالتفصيل في فصل فلسفة المستقبل اللاحق، لنتعرف أكثر على رهانات بالغة التفوق في عالمنا المعاصر، فهل سنصل إلى لحظة ينسحب فيها الإنسان من مجال التصميمات ويفسحه للآلة المبرمجة على التنوع في تصور الاختلاف التصميمي؟ حيث أن التصميم اليوم مجال ملزم للصناعة (السيارات، القطارات، وكل أنواع المواصلات) الديجيتل وصل إلى أسطح العمارات ولنتأمل ناطحات السحاب الحديثة ذات المظهر الزجاجي العاكس لتصاميم المكان الذي حولها، هذا التعاطي مع فلسفة التصميم يمنح فرصة إبداعية متفردة أبطالها مهندسون فنانون، فكيف تزاوجت الفنية مع الحسابات الهندسية، وهي سيكون الفن قياسيا في قالب الأيام ؟ فإذا ما فكرنا في المسألة بعمق، هل يتماهى في الإطار العلم والإبداعية؟ فما يميز الأول هو ذلك الانتظام الدقيق في علائق القياسات، بينما الفن هو صيغة تهويمية غير مسبوقة وغير قابلة للتقليد، ذات ملمح فردي تمايزي. وهل بقي للتنافرية hétérogénéité بعد كاوسي، وهل بقي للتناسقية homogénéité بعد اتساقي، أم أن الأمر أصبح تطويعيا لهذه كما أصبح تسخيريا لتلك، فإذا كان هذا التفكير والتساؤلات متروكا للسوسيولوجي فماذا يقول فيه الفيلسوف ؟ هل ستصيبه قطاعات إبداعية معينة بالعي فلا ينبس فيها برأي، أم أن الأرجاء فسيحة أمامه ليفلسف المرئي

مهما ارتقت صورُه ولحقته التقنية والمكننة والآلة الذكية التي تنجز ولا تستشير ولا تهتم بوقع ما أبدعته على الإنسان؟ وهل سنشهد ما يمكن نعته بفلسفة الآلة أي رصد مآلات تدخلها في حياة الإنسان وتقييم هذا الدور؟ إذن السؤال المركزي: هل سيكون البديل التطوري المستقبلي نقلا للتفلسف إلى مجالات غير مسبوقة أم إعداما للفلسفة ؟ لكن هل يمكن أن تموت الفلسفة في هذا المضمار بالذات، أم ستندمج في السوسيولوجيا وبقية الحقول المعرفية مع التحيين والاسترفاد؟ قد يتبادر إلى أذهاننا الدور المستديم لفلسفة القيم، نستشفّه حتى في تصاميم المرئي الخالدات، إلا أننا لا نعيرها كمال الاهتمام في حين يقتضي منا شكل الكينونة استعارة الانتباه المغيب واستعادته في فنيته المتبدّاة أمامنا. ولا يمكن للجانب السياسي أن يفلت من حكم القيمة رغم أن السياسة كما يشاع تخلو أو تكاد من الأخلاق والقيم، ولكنها قادرة على الإنجاز، غير أنّنا بإزاء التنظير للممارسة التي ينبغي لها ولو في الظاهر أن تتخلق، وتنبري للتشييد، فما هي آفاق الاهتمام الفلسفي بالسياسة باعتبار أهميتها الحيوية في حسن تسيير الناس؟

3 - الفلسفة والسياسة: ثنائية التجلي

جيل جديد من الفلاسفة يبدون حيرتهم على الديمقراطية كممارسة سياسية والتي تُحدق بها أخطار كثيرة، حاول التفكير المعاصر البحث عن طرائق إثارة الوعي بها واستحداث ما يمكّن من ترقيتها، أي ما يعين على تجاوز سلبياتها ويُبقي على حماسة الشعوب لها وإزالة مخوف الجماعات والأفراد الذين مازالوا يشككون في جدواها بدواعي الاختلاف العرقي والديني ووَهْم التميّز، ليبرز السؤال الأهم: من الذي يحق له أن يحكم ؟ وقد يكون السؤال

سفسطائيا باعتبار الجواب متضمنا في كلمة ديموقراطية ذاتها والتي تعني في أصلها الإغريقي القديم حكم الشعب، والتي تعني حديثا انتخاب الحاكم عن طريق الاقتراع السري والمباشر، وفقا لمقولة «أبراهام لينكولن» القائلة «حكومة الشعب بالشعب وللشعب» ولكن هذا التعريف ليس منتهى المعرفة هنا، بل مبتدؤها، إذ تثار عدة أسئلة في كيفية هذا الحكم: هل يحكم الشعب مباشرة أم عبر ممثليه ؟ وإن كان الاحتمال الثاني أقرب إلى المعقولية والإمكان، من هم هؤلاء الممثلين وكيف يتم اختيارهم؟ وإن كانت دائما فئة قليلة هي التي تمارس الحكم في العادة ألن يكون ذلك حكما فئويا في يد مجموعة يمكنها ان تمارس التسلّط في أي حين ؟ لذلك نجد الفلاسفة المتأخرين يختلفون نوعا في النظر إلى الديمقراطية عن فلاسفة الثمانينات من القرن الماضي من أمثال لوك فيري وألان رونو وبلوندين كريغل، فهؤلاء وضعوا ثقتهم في الديمقراطية الليبرالية البرلمانية، بل وعرفوا بعض الحماس لها فيما يشبه نوعا من التفاؤل التاريخي لأنهم عايشوا انهيار دكتاتوريات المعسكر الاشتراكي واندحار الطُغم العسكرية في أمريكا اللاتينية، أما الفلسفة السياسية في السنوات الأخيرة فأضحت تقارب الواقع الديمقراطي بالكثير من الشك وإرادة الإصلاح في المعايشة السياسية التي من الواضح أنها تعرّي الممارسة التي تدّعي التمثيل الحقيقي لإرادة الشعوب، بينما حقائق الأشياء تنبئ أن التمثيل مجرّد سراب، وأن المجموعات الممثلة لعموم الفئات الشعبية معرض واسع للوبيات وتكتلات مصلحية تُخضِع الجميع لسطوتها، لذلك تبدّى مبدأ العدالة مكمّلا لمفهوم الديمقراطية ولا يتم إلا به، ودخلت صور اجتماعية وبيئية مطلبية تكرّس ذاتها لتقوّم اعوجاج الواقع الديمقراطي مثل إشراك المجتمع المدني في القرار السياسي، ومحاربة الفقر والتهميش كأولوية سياسية، والإلتزام بمبادئ حقوق الإنسان، غير أن

الجديد في الفكر السياسي هو الدعوة إلى تجنيد فؤوي وشعبي فاعل يوازي ويراقب ويجبر الممارسة السياسية على احترام مطالبه وتحقيقها، وتصبح العملية الانتخابية في شكلها الديمقراطي تعاني من منافسة تجعل نظام الحكم يوازن قراراته، وقد شجعت هذا المد الكاسح تكنولوجيا العصر عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي وتراجع وضع وسائل الإعلام الكلاسيكية ليأخذ مكانها إعلام فردي ولكنه فاعل، يعتمد على جبروت الصورة والتعليق في الإقناع ويطمح للوصول الى صناعة رأي عام تجبر الحاكم على أخذه بعين الاعتبار.[1] مناقشة الشكل الديمقراطي ومطابقته لمحتواه تلك هي اهتمامات الاختراق الفلسفي لينطلق هذا التفكير من داخل الدائرة الديمقراطية وليس من خارجها في تقمّص بيّن لمقولة تشرشل الشهيرة من أن «الديمقراطية طريقة سيئة في الحكم ،ولكنها الطريقة الأفضل على الإطلاق في حدود المتاح الإنساني»، والتفكير في مساوئ الديمقراطية برؤية نقدية هو تمكين للديمقراطية ذاتها لتجاوز نقائصها، بينما الانتقاد من خارج الدائرة هو مسعى فيه الكثير من الخبث غرضه قبر القيم الديمقراطية وتجاوزها لصالح نماذج أنظمة توتاليتارية تقاوم مسار الوعي التاريخي في الحرية والتداول على السلطة سلميا للبحث دوما على الأفضل، لذلك نشهد اليوم مجهودات تحاول التنظير والتأسيس للتطبيقات الديمقراطية في محاولة لتجاوز المفهوم الكلاسيكي للسياسة المحترفة والموصوفة بمنتهية الصلاحية، فالتجديد المقترح ضرورة باعتبار الحركات الرافضة للعولمة في وحشيتها اللبرالية، مما حدا بالأنظمة الى قمعها بقوة كما نشهد ذلك في كل قمة لمجموعة السبع الأغنى والأكثر تقدما في

[1] - Sciences Humaines. N 62. Mai 2021. / N 81. Mars 1998. N 42. Nov 2003./ N 270. P 34. 35. 36

العالم والتي توسّعت الآن لمجموعة العشرين، وكذلك الربيع العربي وما خلّفه من دمار، إذ كان يمكن أن تتجنبه تلك الشعوب لو كانت لديها آليات حوار تقوم على تنفيذ الممكن وتحول دون اصطدام السلطة مع شعوبها كون هذه السّلط تعتقد أنها تقاوم مقاومة وجود بينما الأمر قد تكون له صيغ تنفيذية أخرى لا تمرّ بالضرورة عبر نفي الحاكم والقضاء عليه، بل تفرض منطق المعايشة وفق تنازلات محسوبة وواضحة، وأحداث أخرى كثيرة عجزت المؤسسات عن احتوائها، مثل اعتصام وول ستريت في نيويورك، واعتصامات تركيا واليونان وهونكونغ، فالفلسفة السياسية الحالية لا تجرّم هذه الأنواع من الاحتجاجات، بل تعتبرها وسيلة جديدة خاضعة للمبدأ الديمقراطي وليست خارجة عنه، إنها ديمقراطية الكتل الشعبية التي تتبنى مبدأ العدالة الاجتماعية والمساواة، إنها سياسة الكيفية مما يعيد مساءلة مفهومي السياسة والديمقراطية، هذه الأخيرة التي لم تعد تعني نوعية نظام سياسي ولكنها أصبحت تدل على منهج فعل سياسي وتنظيم اجتماعي وهذا يجعل السياسة مهمة الجميع وليست حكرا على فئات قليلة، فتأمُّلُ أشكال التحريك الاجتماعي الذي يكون عادة خارج الأحزاب ومن دون قيادة معروفة، يؤدّي إلى توصيف المشكلة القائمة بين السلطة والشعب والأسباب الكامنة وراء انعدام الثقة في ممارسي السياسة، مما يفتح الباب مُشْرعا كذلك للتساؤل إن كان عهد القيادات الفردية قد ولّى وحلّ محلّه عصر التحرّك الشعبي الجماعي العفوي ولكن المؤطّر بوسائل التواصل الاجتماعي والتي أصبحت منبرا لمن لا منبر له، لذا وجب التفريق كما ترى «حنا أرندت» بين السلطة والعنف، لتتاح الفرصة لكل ناشط سياسي أن يلعب دوره دون أن يخشى التنكيل به بأية صفة كانت.

على أي حال، يبقى التفكير فيما جدّ من أشباه سلط جديدة بدأت تفرض منطقها على ميكانيزمات الدولة في غاية الأهمية، كون هذا الجديد مختلف تماما عما قبله، فإذا كانت الفلسفة قد تناولت البعد السياسي من خلال العقد الاجتماعي والقرار السيادي والتمثيل النيابي وغيره، فإنه أصبح من الضروري إضافة وتكملة المجهود العقلي الواصف والمصنّف انطلاقا من هاجس تعميق الفكر الديمقراطي في"الديمقراطية الراديكالية "و "دمقرطة الديموقراطية " [1]" وديموقراطية المشاركة والديمقراطية التشاورية [2] (ولا نقول الشورية حتى لا يحصل اللبس مع المصطلح الاسلامي المعروف) فالجِدّة اذن هي تدشيط نمط تفكيري يهاجم الديموقراطية من موقع محايث لتقويم اعوجاجها أي من داخل الدائرة كما أسلفنا، بمضاعفة أشكال التمثيل وتقويتها مثل التشاور والنقاش العلني وفتح مبادرات التدخل للأفراد والجماعات خاصة فيما يخصّهم على المستوى المحلّي، ومن نماذج هذا التحول في الرؤى للتنظير السياسي ما نجده في انتهاج تصنيفية مقارِنة بين ماكس فيبر الذي يرى الديمقراطية مهمة فئة محدودة حاكمة، ويورغن هابرماس الذي يدعو إلى عقلانية تواصلية نوعا ما مثالية تتأتّى من النقاشات العامة، إذ بعد تفحّص تجارب مختلفة في الممارسة السياسية تمتد من اليونان القديمة الى البرازيل إلى ألمانيا اليوم، أمكن إيجاد الطرائق التي تمكّن الفئات المهمشة إقتصاديا وثقافيا من إيصال صوتها كون تنوع التجارب الديمقراطية معين لا ينضب من

[1] - Streetologie. – savoir de la rue et culture politique. Préface d'Étienne Balibar. Ed du Commun. Rennes. 2024. P 6. 10.

[2] - Espace public et démocratie délibérative : un tournant. Yürgen Habermas. Gallimard. Paris. 2023. P 42. 53.

الإمكانات [1] أما ما تعلّق بالديمقراطية الليبرالية فإنها تحظى باهتمام عدد غير قليل من فلاسفة اليوم من منطق الخوف والحيرة على مستقبل ممارستها في العالم والحذر من جنوحها، وسيبقى التنظير الفلسفي لكيفيات الممارسة السياسية ما بقيت السياسة والفلسفة معا، مع ديمومة العلاقة الملتبسة بينهما، حيث تشكل السياسة مدوّنة الفلسفة لاجتراح المفاهيم وتوصيف النماذج المستقبلية المقترحة في كيفيات ممارسة الحكم.

[1] - Petite histoire de l'expérimentation démocratique – tirege au sort et politique d'Athènes à nos jours. Yves Sintomer. La Decouverte. Paris. 2011. P 8. 32.

الفصل الثاني عشر:
التقنية وفلسفة المستقبل؛ نافذة على الرهانات

لطالما حُيّدت التقنية واعتبرت مجرد وسيلة، غير أن التكنولوجيا بتطوّرها الفذ أصبحت موضوعا فلسفيا؛ [1] هل هي مجرّد آلية توسّع من قدرتنا، أم أن لها الإمكانية لتغيير الطبيعة الإنسانية في عمق متلمَّحها الحياتي ومحيطها القريب والبعيد بحيثية التصوّر والواقع معا، فطريقة عيش الإنسان اليوم أصبحت لا تفارق التجربة التكنولوجية بكل زخمها وفي مختلف مناحي الحياة، والتكنولوجيا الرقمية بشكل خاص هي الجديرة بإبهارنا لأنها غيّرت مفهومنا للزمن وللفضاء أو الحيز من خلال مراجعة عملية لحيثياته، وغيرت نظرتنا لمؤثّثات الدوائر الافتراضية المتداخلة التي أضحينا مجالها الحيوي، بل وغيّرت حتى صورتنا عن ذواتنا بالولوج في تشكيل الهوية بإعادة النظر في مفهمتها، حيث أصبحنا نُعرف أيضا كتفاعلات غير مشخصَنة في شبكات التواصل الاجتماعي، فالتطور التقني عند الفيلسوف هنري برغسون يمثل قدرة الانسان على توسيع أفقه، فالتقنية حسب رأيه تقوّي الإنسان وتوسّع سيطرته على الطبيعة وعلى ما حوله، يعضّد هذا الرأي الأنثروبولوجي برونو لاتور الذي يعتبر البشرية دون التكنولوجيا الحالية عاجزة وتمتح من بدائية متفرّعة، غير أن التكنولوجيا بهذا التقدم الهائل تجعلنا نتساءل إلى أين نحن سائرون ؟ فالتقدم في مجال البيولوجيا التقنية يمكن أن يعدّل جينيا في

[1] - Sur la technique. Glibert Simondon. PUF. Paris. 2014. P 230 242. / Sciences Humaines. N 270. P 46. 47.

الإنسان ذاته بطريقة أكثر جرأة في كل مرة حتى أصبحت التشريعات المنظمة لا تلاحق المنجز العلمي في هذا المجال، وهذا المساس بالوقائع البيولوجية يطرح السؤال التالي : إلى أي مدى سيغير هذا المد التقني الكاسح الطبيعة الإنسانية ؟ صدى هذا التساؤل بدأ في ثمانينيات القرن الماضي في حركة الأنسنة التي جعلت من راحة الإنسان غاية، ووجوب تسخير الآلة التقنية للتخفيف من وجعه ومرضه وإبعاد الموت عنه قدر الإمكان، وكأن التطور العلمي هو المعجزة المنتظرة لتغيير ماهية الوجود، وكان ذلك بمثابة طوباوية حداثية تريد أن تسيطر عبر التقنية على فلسفة وجود الإنسان مما جعلها محل انتقاد [1] باعتبار هذا النوع من الخطاب طموحا غير معقلن يجعل من الانسان مجرد تركيب جيني ينبغي التحكم فيه دون الالتفات الى الأبعاد الروحية المكونة لجبلّة الخلق والتي تجعل من الموت الوجه الآخر للحياة وتَجدُّدها، ليصبح الانتماء الثقافي والمعتقدات جزء من انسانية الانسان، هذا الاخير الذي لا يمكن اختصاره فقط في الجسد وحده، التقنية اليوم والذكاء الاصطناعي تبعث على رؤى مستقبلية لم تدر بخلد الأولين والآخرين، يصبح معها الإنسان مخلوقا منقرضا، مسافرا في الفضاء ضائعا فيه، وقد نتساءل : هل سيأتي حين من الدهر لن يكون الإنسان شيئا مذكورا ؟ تحيط به التقنية المتطورة من كل الجهات، فلن تكون هناك أهمية للهوية والاختلافات الثقافية، يضطلع بهذا العلم علماء المستقبليات، لكن الفلاسفة اليوم يتساءلون عن مفهوم الحقوق والواجبات التي سيتلقّن بها الإنسان الآلي، فالإتيقا تسعى لأخوّة إنسانية تلعب التقنية دورا مركزيا في تسهيل الحياة ومنحها رفاهية غير متوقعة، اليوتوبيا

---

[1] - Demain les posthumains – Le futur a-t-il encore besoin de nous- Jean -Michel Besnier. Fayard.paris. 2010. 8. 12.

المستقبلية تبشر بوضعيات تفوق الخيال، ما تقوم به التكنولوجيا اليوم بإمكانية البيع والشراء وتخليص الرسومات عبر الطرائق التكنولوجية الافتراضية غيرت من مفهوم الزمكانية التي كانت تستغرق السعي والسفر والنصَب والتعاملات العينية المتعبة والشاقة. هذه النبوءة بحياة الإنسان غدا (هذا البعيد الذي سيغدو قريبا) تستعين بعدة تصورات سوابق تحصر لها رؤية وتقييم الما هو آت (الصيرورة التي لا تلبث أن تأتي) لنتأمّل الاستشهاد التالي في عجالة وصفية تكون بمثابة تصدير épigraphe تقول : «ليس لأنّ الإنسان أوّل من انطلق، سيجعله هذا محتكِرا للتطور» فالكمبيوتر الذي انطلق ضخما وأصبح في متناول اليد وقد يُزرع في الدماغ غدا يكشف تسارع التكنولوجيات الأمر الذي ينبئ بصورة قد تتكامل شيئا فشيئا عن الإنسان الحديث والمستقبلي، القلِق حينا والمتحمّس حينا آخر أمام هذا التطور المخيف، إذ أنّ منظورات التحول متعدّدة ولا يمكن التنبؤ بالمآلات، فكيف أدت «ما بعد الحداثة» إلى «ما بعد الإنسان» حيث تزول الإنسانية بصورتها الحالية وتبرز أخرى لإنسان مغاير غيّرته التقنية وغير جنساني، تجاوز الفردية والمشاعر. احتسابات المستقبل إذن مناسبة لتقييم قناعات الحاضر [1] والطموح الذي أصبح يحدو دعاة التطوير استحداث نسخة بشرية مطوَّرة، بناءها لا يخضع لتصور فلسفي على مستوى الإصرار على تجسيد الإرادة كما هو الأمر في «الإنسان المتفوق» لنيتشه، فأساس التصور الجديد علمي تقني، فهل تستطيع تكنولوجيا البيولوجيا تحويل الانتقاصات الجسدية إلى كمال أجسام متقدم؟ هل يمكن إعتبار هذا الفعل إفسادا لهذه الطبيعة البشرية؟ فالإبتعاد عن طبيعة الأشياء متعب للغاية كما كان يرى جون جاك روسو، فيما يمكن نعته

[1] - Demain les Posthumains. p 140.

اليوم «خطيئة التحديث» فإذا ما نافس الروبوتيك غدا كل أفعال الإنسان، ما الذي يبقى من هذا الأخير يتميز به عن بقية الكائنات؟ وهل تخدش البيوتكنولوجيا الجانب الإتيقي؟ الإنسان وحدة من يسعى لتقعيد كل جديد ينتظم حياته. ولكنه أيضا الكائن الوحيد الذي يمارس الانتهاك، وبين الحاجة البيولوجية والإعلاء الرمزي اللذيْن ينوس الإنسان بينهما، يتأتّى التفكير في تسيير تقني لحياة البشر، وهذا يعني أن الانتماء الثقافي سيكون رفاهية مستقبلية، ذلك أن الثقافة وفق جورج باتاي ترتكز على تجاوز النفعية وهيمنتها رغم كونها من حيث محتكرها الفلسفي قد تكون قابلة للتوظيف لصالح ذرائعية ماثلة، ورغم أن التقنية في نظر هابرماس هي «اشتغال ينبغي استكماله» لكنه يُظهر بعض التحفظ في مبتغى المدى البعيد الذي لا يُعرف له اتجاه [1] ولعل التنوع الذي يعرفه التسلسل في تلك المراودة للوضع البشري بين الاعتراف والتثبيت والتفاؤل من جهة، والإنكار والتشكيك من جهة أخرى، فهناك من يشكّك في الحداثة والمدنية ويقول أننا لم نعرفهما، وإنما عرفنا متخيّلَهما أو متوهّمَهما، فهل انتظم الكون في إدراكنا على نصاعة من تراتب أم بقي محل غموض آسن ؟ وهل وُفِّقنا في استحداث علاقة صحية بين البشري وغير البشري؟ بين الطبيعة الإنسانية والقناعات الثقافية؟ ثورة التحديث إذن وهمية، بينما من يعتنق قيم التخلي يرتكز على نيتشه الذي يرى الطبيعة كاوسا أبديا لغياب نظام ضد التمظهرات العبثية، التقنية تفتح هذا الباب نحو التماهي مع وضع لا ثقافي يكتفي بإشكاليات المعيش بعون التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي.

---

[1] - Demain les Posthumains. P 72.

1 - التقنية؛ إبهار أم فوبيا؟

الصراع القادم سيكون مع الكيانات المصنّعة، والاستبدال القيمي يكون قد بدأ بنعت الألفة مع اللا وجداني (تكفل الروبو بتلبية طلبات المتقدمين في السن في اليابان) ليتساءل المرء : ما الحاجة إلى الإنسان في بعض المواقع الحياتية ؟ وهكذا يصبح الإنسان الآلي مرآة بشرية غير مكتملة وجدانيا متحفزة تقنيا منتظمة السلوك المبرمج حد الذهول، العُشْرة الروبوتية قد تكون مؤلمة لمن يبحث عن الفعل والقول البكر خارج البرمجة المسبّقة. فما أثر ذلك على اللغة التي تبتغي منها التقنية دقة التواصل وكفى؟ لأنها ستتحوّل إلى مجموع علاماتي، لكن الذي يدعو إلى الاستغراب؛ هذه التحفظات هل لها نصيب من الواقع. أي التقنية لها أن تنشغل بالرغائب والأماني وفق الحاجة والضرورة، فالذكاء الاصطناعي يلبّي أيضا الوضعيات الخاصة، وهو في مسعاه للانتشار لن يأخذ بعين الاعتبار التخوفات الفلسفية حول جدواه، وحين يحين أوان طرد آخر رجل من المصنع بعد غزو الروبوتيك سيسأل الإنسان نفسه؛ بماذا سيشغل نفسه؟ وإذا ذكرنا المصنع نعني كل المؤسسات التي قد يلعب فيها الذكاء الاصطناعي دورا، وبالطبع لا يشذ ميدان عن ذلك، فإذا كان كل عصر نوعي يسعى لمحو ذاكرة سابقه، الإشكال أن الذاكرة القادمة ستكون رقمية، لكن هل يُعد ذلك إشكالا بالفعل أم امتيازا ؟ بكبسة زر وكل المعارف تحضر بسرعة البرق، ألا يعد هذا إنجازا عظيما؟ هكذا تنداح الذاكرة الإنسانية وترجع إلى الخلف، الأمر الذي يعيد إلى هذا الخلف كل مكونات الذاكرة التقليدية، أولاها، عناصر الهوية كما عرفناها وألِفناها، لكن الإشكال الذي سيواجهه الإنسان هو وعيه الباقي أمام تكنولوجيا وعيها ينحصر في اشتغالها وأدائها، وعي التميز الإنساني الذي سيتراجع ليكون عبدا للتكنولوجيا، لون

عينيه وبصمته تضحى أهم من فحوى كلامه أو موقفه، فهي التي تسمح له بالولوج والخروج، الأنظمة التي تضحى شبكة متحكّمة في كل مجالات الحياة. مفهوم الأنا الذي أسّسه الفلاسفة منذ الكوجيتو الديكارتي، ما مصيره، والأنا تتماهى مع الغيرية كونها تصبح مفعولا لها، فالآلة تسمح أو لا تسمح، الهوية وما تتيحة من أمان الانتماء أصبحت توفرها الآلة، لنتأمل المجتمعات الكوزموبوليتية، وكلها ستكون كذلك بفعل استدعاء الكفاءات من كل مكان، يصبح منطق الغيرية لا معنى له لأن الجميع أغيار. إنّ الحديث حول حياة التكنولوجيا كما يصورها الخيال العلمي لم تصبح واقعا بعد، ولكنها اختبار للتفكير حول مصير كل مكونات الشخصية الفردية والعامة في عالم المستقبل القريب والبعيد. لذا كل هذه التمظهرات واستراتيجياتها الخطابية تستحق أن يطارحها الفكر الفلسفي، تعرّفا لرهان القدرة على معرفة كيفيات التقييم المنصبّة على التكنولوجيات الجديدة ومجموعة القيم المحمولة عبرها، والتي يجب أن تكون متعددة ومتنوعة الأقطاب على حد قول برنار ريبر في كتابه الديمقراطية المعدلة وراثيا، حيث يقرر أن التكنولوجيات محايدة بطبيعتها، فلا يوجد خطر تكنولوجي في ذاته ولكنها سياقات خارجة عنه هي التي توجهه نحو اتجاه توظيف ما، لكن هذا الموقف يتبدى في إطار رؤية عامة تقيّم العلاقة بين «العلوم والمجتمع» [1] ويكون ذلك بردم الفجوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، إذ تتأتّى خصوصية الاهتمام بمصطلح التقييم التكنولوجي التساهمي، وتقييم التقنيات في إطار رهانات الفكر السياسي والتنظيرات الاجتماعية، ومن خلال الفلسفتين؛ السياسية والإتيقية، يمكن الحسم

[1] - Technologies et débat démocratique en Europe. Bernard Reber. Revue Française De Science politique. 5-6. 2005. Vol 55. P 811-833.

الجزئي للغط الفردي السائد حول إيجابية التقنية على المستوى الاجتماعي أو العكس، دون إغفال دراسة المواقف المؤدلجة، أي تلك التي لا يمليها الواقع. عواقب التوظيف التكنولوجي على البيئة والمجتمع لطالما ارتفع النقاش حولها، لكنه لم يصل إلى نتيجة حاسمة وبقي في سعة الجدل، ساهم فيه هانس جوناس الذي تخصص في إتيقا التكنولوجية، ولكنه لم يولِ أهمية كبيرة للقرار السياسي [1] وكذلك فعل جون ديوي عن أثر التكنولوجيا على الفرد، رغم أنها لم تبلغ في عشرينيات القرن الماضي ما تبلغه اليوم من أثر كاسح على جميع الأفراد الذين لهم إمكانية التفاعل معها (تفاوت الأجيال في مسألة التفاعل) لكن أهمية ديوي سعيه في تأسيس نظرية تؤطر ذلك التأثير. يركز «ريبر» على عبارة «الديمقراطية التقنية»، كونها تختصر إشكالية الاستعمال التكنولوجي وردود الأفعال التي يثيرها على كافة المستويات، ذلك أن غياب التقنية اليوم قرين الفقر والتخلف، بينما توظيفها بقوة قرين التمكين الحضاري والتقدم والرفاهية، سوادها واقتسامها نوع من الديمقراطية يصنع نوعا من العدالة بين الشعوب وبين مناطق جغرافيا معينة (توزع مستوى الاستعمال التكنولوجي بين الريف والمدينة مثلا) هذه التيمات المشتركة تحوج إلى الاستعانة بنظريات موزعة على حقول معرفية شتى تعرف الديمقراطية وتعرف التقنية وجدل التواشج بينهما، ويبدو «ريبر» مهوسا بتوفير الشروط العلمية لدراسة ذات مصداقية وفق المتطلبات الصارمة للمنهج المطبق في علم الاجتماع، وذلك من خلال توفير شروط إجرائية مهمة منها : التمثيلية (هل تعكس الاستبيانات مستعملي التكنولوجيا بالفعل، أي يملكون وعي أهميتها، و العكس، يملكون

[1] - Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique.Hans Jonas. Cerf . Paris. 1991. P16

وعي الحرمان منها ؟) والاستقلالية والتجرّد، والالتزام المسبّق بالحياد، وتمييز أشكال التأثير وكيفية تطبيق قياساتها، والشفافية في النتائج وفق المقدمات التي تم اعتمادها، فضلا عن عدم الاهتمام بأثر النتائج لدى الاستغلال السياسي للمعطيات. إضافة إلى شروط مكملة لنجاح اختبار الرصد الموجّه للاستعمال التكنولوجي، ومنها: تحديد المهام، وهيكلة اتخاذ القرار، وتوازن كلفة فاعلية العملية، وتستعمل في المقاربة العلمية النماذج المعيارية. في مسألة مناقشة مفهوم الديمقراطية ناقش الباحثون صيغتين: «الديمقراطية التمثيلية»، و«الديمقراطية الحوارية»، بأثر التوظيف الممنهج للتكنولوجيات، إذن البداية ضبط المفهوم، لكن مناقشة المسألة تتم في إطار منهجي عنوانه: «علم اجتماع العلوم والتقنيات»، فماذا تقول الاستفتاءات واستبيانات الرأي في مسألة خطر التكنولوجيا أو نعمها الكثيرة ؟ الأجوبة توزعت على عشرات المصنّفات والتحقيقات، ولا زال الجدل مستمرا بحكم حضور هذه التكنولوجيا واستمرار غزوها لجميع تفاصيل الحياة، علما أن أي انتقال سوسيولوجي من حالة لحالة مغايرة أو التحول بين عالمين، لا بد أن يثير الجدل ويستمر إلى أن تستقر الأمور بغلبة العنصر الوافد واستتبابه وتسيّده المشهد، حيث أنّ كل عنصر تكنولوجي تحكمه آلية قوة التثبيت أو هوة الإزاحة، فإن كان يخاطب الضرورة في حياة الإنسان (التحكم في الزمكانية، فوائد صحية، ازدهار مالي، إلخ) لا بد أن يعرف الانتشار، تبقى التفاصيل في الكيفية والمدة التي تتاح له فيها السيطرة، إذن رواج التكنولوجيا له ارتباط بتمثل سلطوي للهيمنة، وردود فعل الناس دائما تتراوح بين الاتزان والمبالغة، لذلك يحلو أحيانا «لريبر» أن يشتغل على اللغة، فالتوصيف الاجتماعي المعبّر عن رفض ظاهرة ما، تعكسه قاموسية معينة تدعو بالويل والثبور وعظائم الأمور، ينعتها

«ريبر» : «اللغة الكارثية» والتي من شأنها خلق رأي عام معارض بشدة، الأمر الذي يُظهر مقاربة تمتح من عدة علائق؛ الاشتقاق اللغوي، والتقنية والدين، والتقنية والزمن، ليكون النقاش وازنا، ومبتغاه تبيان كيفيات اشتغال الآليات المجتمعية، وأثر ذلك على تقدّم التقنية، فكل جديد يجد الناس صعوبة في التأقلم معه إلا وتقام له محاكمة، وبين الصد والقبول تنشأ مقاومة ضارية، الأمر الذي يستدعي معه دراسة ما يُسمى «تقنوفوبيا» وهي ذلك الخوف غير المبرر من التقنية، لكن من قِبَل الجماهير المتعاملة مع التقنية مباشرة أم من قِبَل فلاسفة وعلماء اجتماع لهم موقف مشكك في صلاحية التقنية لحل مشاكل الإنسان ؟ فإذا كانت المسألة مقارعة فكرة فلسفية نكون إذن بصدد متن يمارس التفاؤل التنظيري ضد نص يمارس التشاؤم التنظيري، وبينهما نهم السؤال واستفاضة الإجابة، إذن هي مسألة مفهومية وليست واقعية، لذلك وجدنا «ريبر» يناقش رؤيتين بحثيتين عند كل من «إرنست بلوخ» من خلال كتابه : «مبدأ الأمل» و«هانس جوناس» في مصنّفه : «مبدأ المسؤولية»، وقد يكون من المنظّرين من هو على حق كما فعل جاك أتالي مع مؤلفه : «اقتصاد الكارثة» وهو يتحدث عن تكنولوجية الطاقة النووية، التي بأخطارها المحتملة يمكن أن تؤدي إلى أزمات لا حصر لها، وبالطبع لازالت كارثة «تشرنوبيل» والمفاعل الذي انفجر بعد تسونامي اليابان عالقة بالأذهان، فحكاية الطاقة الرخيصة وطويلة الأمد «النووية» يمكن في لحظة أن تتحول إلى كابوس، فهل بالغ «أتالي» حينما استعمل قاموسية توظف كلمات يراها البعض تحتوي على مبالغة بينما الواقع الماثل للعيان يثبت صحة مقولة الكارثة ؟!. إذن نحن هنا خارج مجال اللعب باللغة وادعاء الاستعارية، بل إن اللغة هنا تكون قاموسية مكافئة للواقع. وحينما نتأمل المشاكل البيئية الناجمة عن الاحتباس الحراري

والذي تسبب فيه ولا يزال التصنيع المبالغ فيه، ألا يدعو كل هذا إلى التروي والتشاؤم من التقنية، بل ونشأت بيئات (الصين والهند اليوم) لا يكاد الناس يتنفسون فيها بسبب التلوث، من جهة أخرى، هل تمت دراسة آثار التغييرات الجينية في النبات على الصحة العامة؟ كل هذا يحتم وجود تصور إتيقي شامل يتحكّم في تطبيقات التقنية، هذا من جهة، من جهة أخرى استعرض «ريبر» حادثة الصفر عام 2000 والخوف الذي ساد العالم من توقف جميع أجهزة الكمبيوتر في العالم الأمر الذي أنذر بكارثة ثم ظهر الأمر على شكل «استعارة فارغة» فكيف برّر الحس العلمي هذا الفزع غير المتوازن؟ كيف عجز العلم عن طمأنة البشرية؟ وهل يمكن الاطمئنان لتقنية لا تتقن تنبئاتها ولا يتلبسها اليقين؟ المشكلة التي يتلقّاها المتابعون للشأن العلمي أن الكثير من التشنجات التي تنتاب البعض اتجاه المستقبل تعود لأسباب إيمانية دينية مدارها يوم القيامة ونهاية العالم الذي يمكن ان تتسبب فيه القنابل النووية وسباق التسلح الذي يستخدم التقنية العسكرية المتقدمة جدا اليوم، وما كان اعتقادا تصعب مناقشته ويستحيل دحضه[1] لذلك نجد لكل جيل فلسفي نقده الخاص للتكنولوجيا، فالفيلسوف برنار شتيغلر دافع عن فكرة أن التقنية بالفعل مكوّن أنثروبولوجي أساسي، ولكنها أيضا ظاهرة نعيد تقييمها بشكل دوري، فحين يحكمها المنطق الصناعي يمكن ان تتحول لتكون ضد حرية الأفراد، لذا وجب تصحيح الرؤية في هذه الحالة من منظور فلسفي وتربوي وسياسي، والتحدي يبقى عظيما حين نعلم عجز الكثير من الأفراد عن استيعاب وفهم التشفير الرقمي الذي يخضعون اليه عبر الوسائل التي يملكونها مثل الهاتف

[1] - Quaderni. Année 2000. N 42. Utopie 3. Passages et apocalypse. Article p 95-105. B.R

الذكي والأجهزة الموصولة بالنت وشرائح RFID. ولا يقتصر الأمر على الفرد العاجز عن التكيّف بل على المكتسب الحضاري برمّته، فالرقمية أثّرت على صورة المعرفة، وحوّرت من الممارسة السياسية، وأعادت تعريف الوظائف القانونية، وتحوّر بموجبها الاقتصاد نحو نشاطات لم تكن من قبل ومنها اقتصاد المعرفة، وكذلك آليات التمويل عن بعد وغيرها من تسارعات التعامل. لكن التقنية ذات الوجهين أيضا يمكن أن ننفذ إلى بعض عواهنها؛ فلقد تسببت الرقمنة في ضياع الحميمية وذوق شغف المتابعة المتطاولة، فلقد أصبح كل شيء يحضر بسرعة البرق، وضيعت الظروف الواقعية في البحث عن المعرفة. المتابعة الرقمية كما وسّعت المعرفة، فإنها أمكنت مراقبة الناس في أدق تفاصيل حياتهم المعروضة على النت، كما أن التقنية الرقمية رهنت واقع الناس نحو الافتراضي واسترعت انتباههم إلى الحد الأقصى ووسعت مداركهم عن أحداث العالم حد الجهل بما يجري في جوارهم، وهذا يسم الشخصية المعاصرة المشدودة إلى عالم سماوي باللا واقعية. أما الخدمات فهي ممنوحة من آلية مجهولة المصدر تتحكم في غاياتك بغاياتها، أي منتهى الدهاء في توجيه الإيرادات. فهل هو الاستعباد الجديد وهل تستطيع التقنية إنقاذنا؟ إن التقنية مخادعة، توهمنا بحلول عاجلة لمشاكل العالم من حيث تمكينها للتفكير المشترك، لكن رغم قوة التقنية هل تم حل كبريات الإشكاليات على هذا الكوكب مثل الفقر، ومشكلة الغذاء والجوع، والحرب، المعاناة، التطرف، المساواة بين البشر رغم اختلاف أعراقهم وألوانهم وأديانهم؟ [1] فكأنّ التقنية سراب يحسبه العطشان ماءًا. بول ماتياس يؤكد على هذه الإشكالية حينما يبين أن مستعملي الأنترنات نشاطهم يُكيَّف كتطبيق ثقافي قراءة وكتابة، والتي تستدعي كلها

[1] - Réflexions philosophiques sur notre temps. p 147.

شفرات متعددة، لكن مشكلة هذا الأداء أننا نجهل المورفولوجيا التي يقوم عليها، تركيباتها، قواعدها، وحتى بلاغتها، وبالتالي النت تسير وفق آلية جماعية تُلغي كل مساقات الفردانية وتحوّل البشر الى وجود افتراضي أقرب الى الأرقام، ليصبح الحفاظ على حرية الفرد في قناعاته وسريّتها رهان حقيقي في ظل تضاعف وسائل المراقبة، فكيف يواجه الإنسان المعاصر التطور التقني ويتحكم فيه وفق رؤية تهتم أولا باحترام حدود الفرد والجماعات الثقافية حتى لا تستباح كل المعطيات لصالح أفق استهلاكي يبتغي الربح من خلال الإطّلاع على جميع المعطيات من رغبات واختيارات وقناعات وأفكار وتوجهات فكرية وروحية وعاطفية ؟ وكيف يطوّر الإنسان المعاصر منظومة نقدية متعلقة أساسا بسير التكنولوجيا، خاصة أن انتشار التكنولوجيا الواسع سيجعلها بالضرورة قضية الجميع. لكن ما أثر هذه التقنيات المتطوّرة في مجال العلوم العصبية؟[1] ذلك أنّ المنجز العلمي في هذا الجانب ثوّر - في العشريات الأخيرة - فهْمَنا لعمل الدماغ، يرجع ذلك إلى التطوّر الكبير في مجال التصوير الطبي الرقمي عن طريق الرجع المغناطيسي الحركي حيث يظهر بوضوح النشاط العصبي وكيف يتم عن طريق مئة مليار من الخلايا العصبية ومئة مليار من نقاط الاشتباك العصبي، وبالفكر التوسعي الذي تتميز به العلوم العصبية تحاول هذه الأخيرة أن تشارك في فعاليات العلوم الإنسانية وذلك باستحداث تفرّعات علمية تلامس تخصصات مختلفة مثل علم الأعصاب الاقتصادي وعلم الأعصاب الأخلاقي وعلم الأعصاب التحليلي وعلم الأعصاب البيداغوجي، ورغم هذا الزخم العلمي في استحداث تخصصات دقيقة إلا أن علماء الأعصاب

[1] - Des neurosciences à la philosophie. P. Poirier et L. Fauchier. Ed Syllepse.paris. 2008. P 81. 94. / Sciences Humaines. N 270. P 48. 49

لم يستطيعوا بعد الفصل في المسألة الفلسفية المعروفة : كيف يمكن الفصل بين العقل والدماغ من حيث تماهي الأداة والفاعلي ؟ وهل يمكن ان نفهم الوعي انطلاقا من توصيف فيزيولوجي؟ حيث ترجع هذه المسألة الى زمن روني ديكارت الذي كان يساند فرضية أن العقل والجسد ينتميان إلى مملكتين مختلفتين، الفيلسوف البريطاني جيلبرت رايل في "مسألة الروح "وصف الوضعية بأسطورة شبح في الآلة ليؤشر على حماقة الإشكالية، العلم العصبي قتل هذه الأسطورة التي تعتمد التثنية باعتبار الفكر من مخلّفات الدماغ، لكن بعض الفلاسفة يقولون أن علماء الأعصاب قاموا فقط بإعادة صياغة الأسئلة القديمة فيما نُعِت بالمشكل الكبير للوعي، إذ كيف يقوم عضو مكوّن من مواد عضوية حية بإنتاج الوعي والضمير بكل ما يتميزان به من ذاتية وخصوصية، بينما الكثير من الفلاسفة يعتبرون أن المشكلة يمكن حلّها بسهولة لأن المعرفة الطبية الإكلينيكية للدماغ تتيح تجاوز الفهم القديم للفعالية النفسية وكيف تتم، تلك التي ينعتانها بالمتاحَة أو علم النفس الشعبي، هذه الأخيرة التي ليس لها سوى إحاطة محدودة وأحيانا مغلوطة للوظائف العصبية فيما يتعلق بنشاط الدماغ أثناء النوم وعمل الذاكرة، لنخرج من الصورة التي رسمها لنا مجرد الاستبطان، ليصبح فهم الإدراك واقعيا وليتاح لنا توسيع قدرتنا على الفعل وفق الحدود التي يمنحها الذكاء الإنساني، وهذا الذي جعل المفكر الأمريكي دانيال دينيت يشيح بذهنه عن بحث المسألة والتفسير لديه فيزيولوجي بحت لأن الدماغ يقوم بسلسلة من الوظائف والتي ينعتها بالأقزام الغبية لكونها تنفّذ مهام ذهنية محددة، هذه الوحدات تخزَّن بأفكار معقدة مستمدة من الثقافة التي يتحصل عليها الفرد مثل حروف اللغة والمنظورات الصورية، وتنتظم كلها في كتل إدراكية لتنشأ فيما يشبه آلة افتراضية، وهي تركيبة مُشكَّلة من وظائف

عقلية بدائية لتكوين وعي الذات المفكرة، هذا الوعي لا تموضع له ولا حدود في تمظهراته وفعالياته في كل تجليات نشاطاته الفكرية، فالدماغ ليس أكثر من شبكة لا مركزية من الوظائف متواصلة مع بعضها البعض دون أي توجيه أية و تحكم مركزي، ولكن هذه التفسيرات الإكلينيكية الوصفية تثير حفيظة الرافضين لها أو على الأقل تحفظاتهم الذين توصف مواقفهم بالشكّية العصبية انطلاقا من النقد الجديد المستوحى من فلسفة لودفيك ويتغينشتاين والتي مفادها أن الخلط بين الدماغ والعقل يؤدي إلى أخطاء تصنيفية، والتي تحدث حينما ننقل مفهوم له انتماء سياقي الى آخر مختلف عنه، ويرتكز في نقده هذا على أعمال كل من الفيلسوف البريطاني بيتر هاكر والعالم الأسترالي ماكس بينيت صواللذان يتهمان علماء الأعصاب باعتماد المقاربة الجزئية والتي يكيّفانها كخطأ لا شرعية منطقية لصحته وهذه الاعتراضات المتغالبة جعلت كل محاولة تنظيرية أقرب إلى الوصفة الاستعارية تحول دون تعيين صيغة اصطلاحية تعيينية موحّدة ودقيقة لتكوين صورة نهائية، لذا نجد الحِجاج والحِجاج المضاد، خاصة مع وجود دراسات تؤكد أن الفص الصدغي في الدماغ وهي المنطقة المسؤولة عمّا هو بصري، يلعب دورا مهما في التعرّف على الأشياء والإدراك الحسّي، فالخلايا العصبية تصطف لالتقاط المؤشرات الدالّة على جزئيات الأشياء، في النهاية علماء الأعصاب لا يستطيعون تفسير كل فعاليات الدماغ وقدراته ولكنهم يُرجعون مواصفات النشاط العقلي إلى الوظائف العصبية، ذات الاعتراض نجده لدى فلاسفة أمريكيين حين يشيرون إلى حدود الأطروحة النقدية الموجّهة للمقاربة العصبية لتفسير النشاط العقلي، فالدراسات حول الذاكرة أظهرت أن استعادة ذكريات الماضي إنما تتم في منطقة الصورة البصرية، بينما توقّع المستقبل يرجع إلى منطقة الحركة

الجسدية، فالبحث العلمي في منطقة الدماغ سيكون له دور كبير ليفيد الفلسفة العقلية بالإجابة على الكثير من أسئلتها المطروحة، وفي ظل هذا الاختلاف تشعّبت المواقف إلى آخر مدى، فهل سيتوقف النقاش يوما حول ثنائية الروح والجسد، الدماغ والعقل ؟ وبينما ينتهج الفلاسفة الفرنسيون طريقا متفردا بنظرية الاستعارات التي تستبدل فكرة المادة بالصفات، نجد الفيلسوف الأمريكي توماس ناجل بكتابه «العقل والكون» يرفض الطروحات السابقة برمّتها والذي يرى أن القوى الروحانية والعقلية تسكن العالم بما فيها كل ما هو حي في رجوع ظاهر إلى الرؤية الدينية التي هجرها العلم الحديث وكأنها طريقة خاصة لتحية هذا الشبح الذي اسمه الروح والذي يحتل آلة الجسد في مرحلة يصبح فهم هذا الأمر أكثر وضوحا مع الزمن. لكن من المؤكّد مع تطور التقنية سوف تعرف الأبحاث حول الدماغ تطورات معتبرة، فلم يعد الأمر في وسع البُعد الاستنباطي ولكن يتفرّد به المرئي الرقمي والمسموع المحايث لدقة الرصد والمتابعة اللّصيقة في التجارب السريرية التي تترى في مراكز البحث العالمية، فهل تستطيع الفلسفة مرافقة تسارعية التقنية لتربط الأداء الفيزيولوجي بتوابعه الانفعالية وفعالياته العقلية؟ هذا ما سينبئنا به المستقبل.

2 - فلسفة مستقبل أم إفراط في التفاؤل؟

تتمة لفصل التقنية، نورد هنا ترجمة لمقدمة كتابٍ مسرف في عصرنته لآخر تحديثات العلم والمقاربات الفلسفية، يركّز على التقنية باعتبارها معرفة، تجلّيا لأفقٍ لم تظهر معظم معالمه، فهل يسفر الكتاب عن نبوءة؟ قد يفعل ذلك، ولنا حق التعقيب ببعد المتابعة والتقييم وإطلاق الأحكام، حكم

القيمة هنا يحاول أن يساوق عمق الطروحات، ولكن أيضا واقعيتها، في الغرب أيضا من يستمرئ انبهاره بجديد التقنية، ويبقى الفيلسوف هو الوحيد الذي بإمكانه قياس المسافات، وتمحيض الوجهة؛ شرا كانت أم خيرا، ذلك أننا كنا نعتقد يوما أن العلم محض محتلب عقلي مؤداه فائدة إنسانية لا تريم، ولكن لنا أن نقيس المستقبل بالماضي ليتهافت نبل هذا الانتظار، لذلك لا يكون التعامل مع جديد العلم إلا عن رويّة وتؤدّة وتأمّل حصيف.

مفاتيح المستقبل. أو الفلسفة وسباق العلوم: العلوم الإنسانية إلى أين؟

جون ستون: مقدمة لجاك أتالي [1]

لنُعِد تشكيل المجتمع، الاقتصاد والعلم

إذا امتلك كل منا مفاتيح المستقبل سيسمح لنا ذلك لإعادة تشكيل المجتمع، الاقتصاد والعلم، هذا هو المشروع الذي يشتغل عليه جون ستون في هذا العمل الكبير والممتع. الطريق الذي ينتهجه يرتكز على تحليل أصيل للمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والتي أحيانا تكون عنيفة وصادمة، والتي وسمت السنوات الماضية، ففهم العوامل التي أدّت إلى هذه التطوّرات والميكانيزمات الموظفة في ذلك أمر لا غنى عنه لإمكانية التفكير في آفاق المستقبل وتحديد شروط التجديد فيه.

مقاربة جون ستون هي لمفكر إنساني مهتم بمختلف العلوم خاصة الإنسانية منها، أو الاجتماعية والعلوم التي توصف بالشدة والصلابة فيما يمكن أن تقدمه لإغناء أية منطقة في العالم، لأنه كما ذكر لويس باستور من قبل "العلم لا وطن له، لأن المعرفة هي تراث إنساني والمشعل الذي يضيء العالم". فلسفة العلوم يرى فيها جون ستون البنية التحتية التي ترتكز عليها نظرتنا إلى العالم والمحرّك لتطوّراته على مر التاريخ، فمفاتيح المستقبل كتاب يواصل التفكير فيما قد بدأه مؤلفه من قبل عبر أعمال عدّة سابقة، والمناقشات التي خاضها مع كثير من العلماء والمثقفين لهذا الزمن، مثل إيليا بريغوجين وفريمان ديزون، ولوك فيري، وأوندري كومت سبونفيل، وترينح

[1] - Les clés du Futur. – Réinventer ensemble la société, l'économie et la science- Jean Staune. (Préface de Jacques Attali) PLON.paris. 2015.

كسوان ثوان، هؤلاء الذين يدعوننا للأخذ بالآمال المضيئة للتفكير الإيجابي، دون الوقوع في المبالغات كما تنطق بذلك مقولة ماكسيم كومت " العلم.. النبوءة ... النبوءة.. ثم الفعل " حيث انطلاقا من العلم، وبه، يبصر جون ستون حدود النماذج الاقتصادية والاجتماعية المقترحة على العالمين اليوم، حيث لا ترقى تلك النظم إلى التنبّؤ بالكوارث العظمى التي يمكن أن تلف مستقبل الإنساية في مصير غامض ، وبالمسافة التي لا تزال تتسع بين عوالم التمويل المالي والنقد والاقتصاد الحقيقي، والتي كشفتها أزمة 2007، مما يحتم القول أن الأزمات الاقتصادية والمالية والاجتماعية والسياسية والبيئية ستتتالى وتتوالى بل وتتكرر وتتوسّع مادامت الوتيرة السياسية والإعلامية والمالية كلها خاضعة للتخطيط قصير المدى أي الرؤية القاصرة التي ترتكز على العجلة وتحقيق النتائج السريعة. فقط تغيير في النموذج العالمي وحاكمية مُعولمة من شأنهما مصالحة النمو الحالي والمستقبلي مع قوانين السوق ودولة القانون لتلبي متطلبات العيش الكريم المستعجلة من جهة، والحفاظ على مقدّرات الأجيال القادمة، وهذا ما سوف يُخرج العالم من الانسدادات المتكررة، وتصورٌ مثل هذا قائم من الآن لكن العبرة بالتنفيذ وكيفيته، وحدهم القادرون على الدفع الى الأمام بمسمى الاقتصاد الإيجابي من يستطيعون تحقيقه، وقد بدأت بوادره على مستوى بعض المؤسسات الاقتصادية والتعاونيات والجمعيات الفاعلة في الاقتصاد المصغّر والتجارة المتوازنة والمقاولة الاجتماعية وتنظيمات أخرى كثيرة. هذه البنى إنما يرجع قيامها إلى أفراد آمنوا أنه يمكنهم خلق منتجات وخدمات ذات قيمة لها مردودية عند مستخدميهم وزبائنهم على السواء وفي المجتمعات التي يحيون فيها، وغير قابلة للنضوب في أزمنة الأجيال القادمة، وبقيام مؤسسات مثل هذه فقد برهن هؤلاء أنه بالامكان التفكير في الذات

والآخر دون أن يكون هناك تناقض مصلحي بينهما ، إنه مفهوم الغيرية العقلاني، فسعادة الأنا في سعادة الآخر، وقد فكّر جون ستون في ذات الرهان ، إذ بإمكان كل شخص أخذ بأسباب الثقافة والتفكير والالتزام أن يستلم مفاتيح المستقبل الكامنة في المعرفة لنتحكم في زمامه.

جاك أتالي

مقدمة:

" العالم ليس مريضا، إنه ولود.. ". بيارتايلهارد دوشاغران

كان يمكن أن يُسمى هذا الكتاب "دليلك في الحفاظ على حياتك في القرن الواحد والعشرين" وكان سيؤدي ذلك إلى التباس غير محمود ، لأنك لن تجد فيه أية وصفة تحدد لك أين تضع أموالك الموفّرة في مأمن عند حلول الأزمة المالية القادمة، ولا كيف تتصرف أثناء وباء قادم لا قدر الله، ولا كيف تحمي نفسك عند اندلاع حرب نووية، ورغم هذا يجيب الكتاب عن مجموعة هواجس تهم الكل حيث يصبح للحياة معنى أغنى وأكثر انسجاما، تتجاوز حواجز كثيرة تعترض طريق تحققها النبيل، فحين تركب البحر من الأهمية بمكان أن تعرف اتجاه الشاطئ الذي تصبو للرصو عليه، فتمتلك بوصلة أو جهاز جيبيآس وأن تعرف قوة الرياح واتجاه التيار وأحوال طقس الأيام القادمة، وبالأجمال الوضعية تتطلّب فهم مجموع الميكانيزمات المتحكمة في متغيّرات الرحلة والقواعد المسيّرة لتطوّرات خوض عبابها لنتيح لأنفسنا فرصة الوصول، كذلك هي الحياة القادمة .. من منظور سيرها إلى أجيال قادمة ...

عند تقلّد مدير شركة آبل الأوّل لمهامه جون سكولي أمر بعقد حلقة دراسية في إحدى منتجعات كليفورنيا بحضور ستيف جوبس وكل المجموعة

العاملة معه، ولكن الملتقى اضطربت أشغاله بسبب حدوث زلزال هو الأعنف منذ عشرات السنين هناك، كل المشاركين عندئذ هربوا فرارا بأرواحهم اتجاه الشاطئ، ولكنهم حينما وصلوا إليه انتبهت تلك العقول الكبيرة أن زلزالا يحدث في البحر يمكنه أن يسبب تسونامي عالي الموج سيبتلعهم للتو فرجعوا القهقرى وبأقصى سرعة على ذات الطريق ليلجأوا إلى قمة جبل، هذه الحالة تلخص جيدا هدف هذا الكتاب، فحينما تقرأه ستعرف أي اتجاه تأخذ عند حدوث زلزال، فهو سيساعدك لتعرف طريقك الصعب في خضم أمواج عاتية من التعقيدات المعولمة، وضعية منطقية لتَدافع أممي أحيانا وحشي في تضارب مصالح لا ينتهي، وثقافات شتى تطمح للسيطرة، وأفراد يبحثون عن الثروة الفاحشة.

عالم يموت الآن، وآخر يشق طريقه للحياة، هي مرحلة تاريخية مثيرة ومخيفة في ذات الوقت، مثيرة لأنه من المهم أن يحضر المرء انتقالا حضاريا يحدث مرة واحدة كل خمسمئة سنة في التاريخ الإنساني، ومخيفة لأنها تحمل مخاطر ضياع المرجعيات، تحطيم آفاق البيئة القديمة وليس لكل امرئ الفرصة ليدخل إلى تلك الجديدة من بابها الواسع، فكم من المهن ستزول وكم من الأفراد والمجموعات سيفقدون وظائفهم مما يدفعهم إلى اليأس والعنف، هي قفزة في المجهول، ضمانته الوحيدة أن حلولا تلوح من بعيد لو أحسنا التصرّف، فالعقل الإنساني لن يعدم وسيلة ليصلح ما أفسده، ولكنه ملاحَق بأحداث ذات تسارع رهيب تتيحه التكنولوجيا التي يصعب استيعابها دائما من الكل في الوقت المناسب، وقد يكون تناص التصدير لبيار شاردان في بداية الفصل يحمل الكثير من عناصر التفاؤل غير أن العالم الذي نعيش في كنفه مريض، وكل موت تحقّق إنما انجرّ عن حدوث مرض ما، ولكن الموت هي أيضا

الوجه الآخر للحياة، فلو لم تكن لما كان هناك جديد، ولما كان هناك تطور وأجيال جديدة ستمرح تحت الشمس، فهذا الكتاب يساعدنا في معرفة ماهو بصدد الموت وما هو على وشك الولادة، على المستوى النظري وكذلك على المستوى التطبيقي، سنتجول ونسافر في أرجاء العالم، ولكن سنركب أيضا مركب كثير من التخصصات والمجالات المعرفية كالاقتصاد والتسيير وعلم الاجتماع والعلم التجريبي الصرف وعلم البيئة والفلسفة وتكنولوجيات الاتصال، وسنسعى للقاء رجال ونساء عرفوا كيف يصنعون الأمل لدى مئات وآلاف البشر، سنكتشف الحلول المستجدّة في المجالات المختلفة تصف كيفيات استمرار التطوّر مع الحفاظ على البيئة من التلوّث الصناعي وكذلك مع كل ما يمكن أن يستجلب الاحترام لأنفسنا، من جزر فيجي إلى أطراف مدينة ديترو الأمريكية الملوثة، فنكتشف ماهو علم البيئة الحقيقي الذي ينتهج الحل الإيجابي للمشكلة، يتحقق جنبا إلى جنب مع خلق مؤسسات مختلفة عن الحالية، يسعد العاملون بالانتماء إليها ويتقاسم أبناؤها الثروة دون تجاذب عنيف مع احترام قواعد اقتصاد السوق، مؤسسات مصغّرة تصنع مواد تجميل خالية من السموم ومستحدثات الأمراض ترفع من ثقة المرأة بنفسها عوض تدمير الأنوثة.. قد يبدوا في كل هذا نوع من اللا واقعية ولكن مع الاستغراق بين دفّتي هذا الكتاب سيتعرف المتابع الحصيف على مجموعة أفكار تصبح مآلاتها عظيمة حينما توحّد الرؤية بينها ليس في ذواتها ولكن في وظائفها.

الفكرة الأساس لهذا العمل هي شرح الآثار الجسيمة لخمس ثورات تحدث الآن والمرتبطة ببعضها البعض.

أولاها، ثورة مذهلة بما أتاحته من اتصال مفتوح بين مليارات من البشر والتي بدأت تظهر نتائجها في تغييرات سلوكية لا تُحصى في طريقة العيش واهتمامات الناس.. الخ والتي سنعالجها في الفصل الأول.

ثورة أخرى، لكن صامتة هذه المرة وغير مرئية حيث هي تغيّر مفاهيمي، فرؤيتنا للعالم وحداثته تشكّلت من خلال تطور العلم بمفهومه الكلاسيكي عبر مقولات كالجبرية والاختزالية والإوالية، [1] نتناولها في الفصل الثاني، بينما ثورة عظمى ثالثة في ميدان العلوم من نصيب الفصل الثالث والرابع، أما الرابعة، فثورة اجتماعية تخص القيم، أما الخامسة فهي ثورة الممارسات الاقتصادية الجديدة لتبقى الثورة العلمية هي مفتاح الفهم لمجمل مستغلقات الثورات الأخرى، لنعرف ليس فقط كيف يتغيّر العالم ولكن أيضا: لماذا؟

قبل التوجّه إلى المستقبل علينا أن نستوعب مجمل الأخطار التي ارتكبتها البشرية مثل حجم السمّية المتعاظم للمنتجات المالية المعقدة الحاملة للواء اقتصاد افتراضي متقاطع مع الواقع، منها ما بدأ فهمه ويتراءى كوهم كبير ليبرالي مفاده أن الجري وراء المنفعة الخاصة هو دائما في صالح المجتمع، ونعالج "الخطأ النظري الكبير" كل ذلك في الفصول التالية لنعلم أن النظرية الكلاسيكية التي نعرفها لم تعد قادرة على توصيف الآليات الجديدة المتحكمة في عالم اليوم .

إن الثورة المعرفية اليوم تعني الانتقال مما عندك إلى ما يشعّ من كينونتك، مما تعيشه وتبحث عن تحقيقه وليس بما تملك، أي أن الأفراد في تجمّعهم، عليهم أن يخلقوا مؤسسات مغايرة لما عهدناه لتستطيع المساهمة في خلق العالم الجديد الذي بدأت تلوح ملامحه في ماهية تتجاوز مراجعه الأولى

[1] - مذهب فلسفي يرجع جميع حركات الكون إلى قوة الآلية

(الدولة الوطنية، الانتماء الديني، الانضواء النقابي، التحزب السياسي ...) هذه المؤسسات المسؤولة عما نأكله وما نستهلكه، إذ تسائل كل منتج من حيث صلاحيته للحياة العامة الجديدة، حيث ستلعب الموهبة والقدرة على الإبداع دورا أساسيا، مما يعني أن عالم ما بعد الحداثة وعالم ما بعد الرأسمالية قد بدأ، عالم يبقى اقتصاد السوق نبراسه الأساس، ولكن بتقديم دور المعرفة المتفاعلة في توزيع المعلومة حول المواد المستعملة، والآلات، ورؤوس الأموال، بتوظيف التكنولوجيات الجديدة بقدراتها غير المحدودة، ولكن بمعايير أخلاقية والتي بدونها لا يمكن الوصول إلى ذلك النموذج الاجتماعي.

في النهاية سندرك أن أهم الثورات على الإطلاق هي الثورة الصامتة أو الرؤية الجديدة للإنسان المعاصر، والتي شحذتها العلوم الحالية لتوصلها إلى ضد معتقدات هذا الإنسان ذاته عند بداية التحديث، ففي الحضارة المعاصرة لا يكتفي العلم بتغيير نمط المعرفة، بل يخرّب كل ما وضعه السالف ليضحى تالفا قديما متجاوَزا بما سنلقاه من حياتنا اليومية، لذلك نعتبر عملنا هذا تكملة لكتابنا الأول "وجودنا هل له معنى؟" [1] والذي قدم الرهانات الفلسفية والميتافيزيقة لجديد العلم المعاصر مما يسمح لنا بفهم أكبر للتحولات الاجتماعية والاقتصادية.

وإذا كانت أعمالي السابقة كلها تنصبّ حول دور العلم في الحياة، فإن هذا الكتاب نتاج مسيرة طويلة في تدريس رؤساء المؤسسات منذ 1993 تحوّلتُ بعدها إلى خبير لدى جمعية تطورات التسيير [2] ونوادي التسيير [3].

[1] - Notre existence a-t-elle un sens ? . Presses de la Renaissance . 2007 .

[2] - L'Association Progrès du Management(APM) www.apm.fr .

[3] - Germe. www.germe.com .

قراءة ومراجعة مئات المراجع كانت ضرورية لإنجاز هذا العمل ولكن أيضا لقاءاتي مع الكثير من رجال ونساء شاركوني هذه الرؤية المتقدمة لدور الاقتصاد القادم وحيثياته، منهم أعدُّ إليزابيث لافيل إحدى السباقات لتبني المسؤولية الاجتماعية للمؤسسات الاقتصادية، وكريستوفر فاسرمان.[1] فهذا الكتاب مرده ليس فقط إلى تأمّل نظري بل إلى تجربة معيشة، فهو شاهد حي أن عالما مختلفا بالإمكان دائما، ليس كما يُقدَّم لنا الآن مشروخا بين دعاة العولمة ومن هم ضدها، فلقد اكتشفتُ أفكارا جديدة بشكل لا يُصدَّق وفي غاية الأهمية لإنقاذ الإنسانية، وأصِبتُ بالحيرة لقلة حديث الناس عنها باستثناء قلة قليلة مثل فرانسوا وفرانسواز لومارشان، اللذان يقاسمانني هذا الاهتمام من خلال ما يشرفان عليه في "جامعة الأرض"، ففي مجالات كثيرة يتقاسم العالم لوبيان : الأول رافض لأي تغيير، والثاني يريد تغيير كل شيء، وحيث أن الأخير شديد التطرّف فهو يشجع انتشار الأول من حيث لا يدري، وكلاهما لا يفكر في الخروج المدروس من شراك ما تحت الليبرالية والرأسمالية الكلاسيكية.

ولكي يلاحظ القارئ العلاقات الخفية بين تخصصات متباعدة فإننا حددناها في نهاية كل قسم من الكتاب ليستأنس بها كل من يود أن يتخذ لنفسه وجهة يرضاها، أما موقفي فقد تراوح بين العرض الموضوعي للأفكار وموقف نضالي لن أتخلى عنه،[2] فالمبدأ الأول ضرورة علمية وفق مقولة ميشال مافيسولي " أحد كبار منظري مابعد الحداثة؛ "يجب أن نصف العالم كما هو

---

[1] - www.zermattssummit.org .

[2] - النضال هنا يبقى في حدود المبدأ اللائكي ، ونحن قد تناولنا الأديان في صورتها المتحققة سوسيولوجيا حتى لا ندخل في ضجيج الاختلافات الدينية كون الثورات الموصوفة في هذا العمل تهم الجميع مهما كانت قناعاتهم الفلسفية أو الدينية .

وليس كما نريده أن يكون" فوصفت التمظهرات الإيجابية والسلبية معا، الأخطار التي يمكن أن تنجم عن جميع المقترحات المقدَّمة وإمكانية جنوح بعض المبادرات المقترحة، ولكني من جهة أخرى أعمل بكل قواي ليتبنى الناس بعض هذا الجديد الذي أراه قادرا على حمل البشرية من وضع إلى وضع مغاير يعيش الإنسان فيه في توافق مع الطبيعة ومع نفسه، ولكن المعرفة تبقى دوما خيارا للناس أن يأخذوا بها أو يمتنعوا، فهم من سيقرر أي الأبواب سيفتحون بهذه المفاتيح المقدمة لهم.

الثورتان اللتان ستغيران الحياة : أولا، الثورة السريعة، حيث "هي أكثر من أزمة، نحن نعيش انتقال مذهل من عالم قديم إلى آخر جديد، سرعة هذا التحول غير مسبوقة، لتسارعها من جهة، ولأهمية الضخامة التي اتسمت بها من جهة أخرى" [1] كل يوم يستقبل محرك البحث قوقل 3،5 مليار طلب، وأكثر من مليار إنسان يمتلك حساب على الفيس بوك، شركة آبل تمتلك أضخم رأسمال في البورصة على مستوى الكرة الأرضية، وباعت أمازون - كصورة عما بلغته التجارة على النت – أكثر من 75 مليار من المنتوجات المختلفة وليس فقط الكتب في السنة الفارطة (2014)، هذا بالرغم من أن فيسبوك تأسس فقط منذ 2006، وقوقل سنة 1998 حيث بات يحتل أهمية خاصة في حياة الملايين من الناس في مدة لا تزيد عن العشر سنوات، حينها ازدهرت بازدهاره أمازون التي تأسست سنة 1995 بينما آبل وإن تأسست في 1980 حينما ساهمت في انتشار أجهزة الحاسوب الأصغر حجما، فإنها لم تعرف الرواج إلا بعد تولي ستيف جوبس مقاليد إدارتها سنى 1997، حينما دخلنا معها وبها عالم

[1] - Pierre Giorgini. La Transition fulgurante. Vers un boulversement systématique du monde ? Bayard. 2014. P 41 .

الأنترنات، غير أن الرموز الأربعة الشهيرة (GAFA) وهي : .Google. Apple Facebook. Amason ليست أكثر من تمظهر بسيط لثورة ستعم في الغد القريب كل تفاصيل حياتنا اليومية، نعتقد كلنا أننا نعرف ما هي الأنترنات، ولكن حقيقة الأمر أنه لا توجد أنترنات واحدة بل أربعة تتطور تحت أعيننا دون أن نعي.

أنواع النت الأربعة وتو ابعها:

التطوّر التقني أفرز حصائل أربعة كلها ترتكز على عالم المعلوماتية: معالجة المعلومة (أي استعمال الآلات المعلوماتية لتحقيق عمليات معقدة تهدف إلى غايات شتى) والتخزين والنقل والتوصيل، معالجة المعلومات مسندة إلى معالج مصغّر يتمثل في معامل دارة (جهاز مصغّر للتعليمات المبرمجة والمجمّعة في دارة واحدة) متكونة بدورها من ترانزيستور ثمنه لا يتجاوز 10 دولار، عامان من بعد أصبح ثمنه 5 دولار، ووفق هذه الوتيرة أعلن غوردن. أ. مور الذي أسّس سنوات من بعد شركته الشهيرة اينتل قانون مور الشهير : القوة المعلوماتية المتاحة بثمن معقول تتضاعف كل سنتين، وقد صدقته السنوات الخمسون التالية، فمنتجات أنتل اليوم تساوي حوالي 300 دولار تحتوي على ملياري ترانزيستور مما يُنزل ثمن الترازيستور الواحد إلى 0,00015 سينت، وقد وصف ذلك كريست أندرسان [1] معلقا " لم يسبق في التاريخ الإنساني أن نزلت أسعار مكوّنات اقتصاد أساسية بهذه السرعة ولمُدد طويلة، وهذا ما يصنع الفارق الأساس مع أنواع الاقتصادات الأخرى" [2]، غير أن معالجة

[1] - رئيس تحرير مجلة wired الشهيرة، أحد كبار المتنبئين الاستراتجيين حول مسار المعلوماتية وأدوارها في المستقبل .

[2] - Christ Anderson . Free ! Entrez dans l’économie du gratuit . Pearson. 2009. P 90.

المعلومة لا تكفي، إذ لابد من تخزينها ثم نقلها، حيث منذ خمسة وعشرين سنة امتُلك أول ماكينتوش آبل الذي أحدث ثورة في مجال الحاسوب الشخصي مما سمح له بالدخول الى كل عائلة تريده لبساطة استخدامه، لم يكن له قرص صلب حيث يتطلب التخزين استخدام اسطوينات تسع الواحدة منها 400 كيلوأوكتي أي ما يعادل 130 صفحة وورد الآن، لكن اليوم بين يدي قرص صلب خارجي بنفس حجم تلك الأسطوينات وإن كان أثقل منها قليلا غير أنه يسع 1 تيرا أوكتيت من المعطيات أي ما يعادل 1000 جيغا أوكتيت، هذه الأخيرة تسع 1000 ميغا أوكتيت، وكل ميغا أوكتيت تساوي 1000 كيلو أوكتيت مما يمنح قدرة تساوي 2,5 مليون مرة ما كانت تسعه تلك الأسطوينات، فهل شهدت أجيال إنسانية تطوّرا أكثر تسارعا من هذا ؟ قبْلا شهد بعض الناس في حياتهم انتقالا من العربة التي يجرّها حصان إلى الطائرة النفاثة مما يسرّع قدرتهم في الانتقال إلى 100 مرة مما اعتبر تطوّرا لا يصدّق، وكذلك الأمر في مستوى المعيشة الذي تضاعف بمئة مرة في قرن واحد، ولكن أغلبية التطورات إنما تتم من 5 إلى 10 مرات مما يصعّب إدراك مدى القفزة المعلوماتية التي تم قطعها مع أنها جرت تحت أعيننا ونلمسها بأيدينا، فكل ما أستطيع إنتاجه من كتب ومقالات ومحاضرات مشفوعة بالصور في ملفات باور بوانت والتي تحتاج ذاكرة أكبر من الكتابة، وحتى الأفلام والأشرطة الوثائقية يمكن تحميلها على ذات القرص، والثورة في هذا المجال لا تتوقف عند هذا فهناك نقل المعلومة، إذ باستخدام الألياف البصرية نستطيع اليوم إرسال عبر النت ملفا من 10 جيغا (فيديو مثلا) في ساعة واحدة بينما كان يتطلب الأمر قبلا أياما عدة.

هناك إذن ثورة ثلاثية تمت في جميع مراحل التعامل المعلوماتي فكيف كان ذلك ممكنا؟ مما يعني أننا دخلنا في مرحلة الاقتصاد غير المادي، اقتصاد

المعرفة، بالرغم من أننا لا نزال نتحدث عن بضائع ملموسة مثل الحواسيب والأقراص الصلبة والألياف البصرية، ولكن القيمة المضافة لهذه الأشياء معرفية في المقام الأول، صحيح أن صناعة السيارات أو الطائرات تتطلب الكثير من الذكاء ولكن تكلفة المواد الأولية لهذه الصناعات أكبر بكثير عما نتحدث عنه، فأصغر وحدة تدخل في تكوين الحاسوب هي في الأساس عبارة عن كومة رمل، أي سيليسيوم (فلزّات ثلاثي التكافؤ) بالرغم من وجود مواد نادرة تدخل في حيثيات التصنيع غير أن التطوّر مردّه المجهودات المعتبرة التي بذلها الفيزيائيون في تحويل المواد، لكن كل هذا ليس الثورة ذاتها والتي هي على وشك الإقلاع، إنْ هو إلا الوسائل المتوفرة التي تسمح لها بالتحقق على أرض الواقع ، فمبتدأ الأنترنات أصله نظام اتصالي ، فعلينا تمثل هذه الإمكانية التي تجمع ملايير من البشر لإدراك قوتها الهائلة، لنأخذ المشروع الفضائي سيتي SETI [1] كمثال والذي يبحث في إمكانية استقبال إشارات اتصال من كائنات فضائية، وهوبحث جاد تماما مكلّف باستقبال وتفسير مليارات المليارات من الإشارات التي ترِد طبيعيا من النجوم والمجرات والتي قد تحمل رسالة ما من كائنات ذكية لا نعلمها، وانتبه العلماء أن أكبر حاسوب على الأرض ليس في قدرته أن يعالج كل ذلك الكم الهائل من الإشارات، كما أن ميزانية النازا انخفضت مما لا يسمح بالتفكير في حجم حاسوبي ضخم، فكانت الاستعانة بكل مرتبط بالشبكة العنكبوتية تهمه الإجابة على السؤال التالي : هل نحن وحدنا في هذا الكون ؟ وذلك بتحميل برنامج يسمح لكل تلك الحواسيب المرتبطة حينما تكون في حالة خمود بالتقاط جزء من تلك الإشارات المرسلة يوميا وتحليلها وفق معطيات لموقع خاص بمشروع سيتي، وقد يكون من نصيب أي فرد مهتم التعرف على

[1] - Search for Extraterrestrial Intelligence.

رسالة ذكية من الفضاء، والدرس المستخلص من التجربة أن آلاف الحواسيب الصغرى قد تكون أجدى حين تجتمع على البحث في موضوع واحد من حاسوب عظيم متفرّد، زيادة على أن العمل كله يتم دون تكلفة مالية باعتبار التطوّع الذي يحرك الجميع، إنه ذاته المعنى الذي قصده إرنست فريدريش شوماخر في مجال آخر حينما قال "الصغير هو الجميل" [1] لنقول نحن بدورنا "الصغير هو القوي" بشرط أن تتوفر شبكة اتصالات، هذه الشبكة هي التي توفر ما يسمى بالانجليزية « peer to peer »، أي من فرد خاص إلى آخر، رغم أن الفكرة الاتصالية ذاتها ليست جديدة، فكم من مجلة عقارية مثلا كانت تقترح تواصلا مباشرا بين البائع والمشتري دون وسيط، لكن الجديد هما عنصرا الاتساع والتعقيد، ظهر هذا التعقيد وتجسد في الربيع العربي حينما قام طلاب هنود ومراهقون فرنسيون بتقديم برامج حاسوبية خاصة للتونسيين والمصريين لتفادي الرقابة الحكومية على تنسيقهم المظاهرات عبر الشبكة، وحينما قام مكسيكي بدون شهادة بمساعدة اخصائي طيران أمريكي لتوسيع التغطية لطائرته بدون طيار، وموقع مثل علي بابا مكّن من طلب بضائع من آلاف المؤسسات الصينية مباشرة بينما كان الأمر يتم في الماضي عبر مستوردين محترفين في التجارة الخارجية، ومن تبادل المنازل أثناء العطل إلى كراء السيارات إلى تبادل الأفلام أو الكتب الإلكترونية، والكثير من مظاهر الحياة الأخرى قد ارتبطت فعلا بهذا النموذج الأول للأنترنات، وتوجد نماذج أخرى لها منها : أنترنات البضائع المصنوعة في المنازل، فأصبح كل شخص يستطيع أن يطبع كتابه عبر طابعة ثلاثية الأبعاد 3D، أشياء وبضائع متنوعة المواد تتسع

[1] - Ernest Friedrich Schumacher. Small is Beautiful : une société à la mesure de l'homme. Seuil. 1978.

وتتكثف باستمرار، تمظهر تجاري مثل هذا من شأنه أن يدخل خللا على قواعد الرأسمالية واقتصاد السوق كما عرفناها من قبل. القدرة على تبادل كل ممتلكات الفرد مع فرد آخر مهما ابتعد في المسافة مثلا، وانتقال التطبيقات الرقمية من دون رقيب أو حسيب مما يمكن أن يطرح مشكلا أخلاقيا عويصا أو أمنيا جسيما يهدد مستقبل الإنسانية.

انترنات الطاقة أي تبادل المنفعة الطاقوية كما يتم تبادل المعلومة بين ملايين من مستهلكين ومنتجين في ذات الوقت [1]

حينما سمعنا بالمطابع ثلاثية الأبعاد هز الجميع أكتافهم استخفافا، حيث عُدّ ذلك في إطار ما يتاح للعصاميين من إنجازهم حوائجهم بأنفسهم في إطار المقولة الانجليزية " do it your self "، فالمطبعة قد تتيح طبع نماذج عمل معقّدة للمهندسين لعرض مجسّماتهم ولكن بعض الرائين من أمثال كريست أندرسان [2] وبيار جيورجيني [3] أخبروا أن هذا الاختراع يشرف بنا على أبواب أكبر الثورات في التاريخ الإنساني على الإطلاق.

صحيح أن المطابع ثلاثية الأبعاد في بداية توزيعها غالية جدا، ولكن بوجود الأنترنات سيسري عليها قانون مور Moore سالف الذكر، فأثناء طبع هذا الكتاب كانت طابعة من هذا النوع تساوي حوالي 600 أورو في السوق، وأخرى ذات جودة وأكثر دقة تصل إلى 1300 أورو، أي ما يعادل عشر ثمنها منذ سنوات قليلة وسيستمر ثمنها في الانخفاض إلى أن يوازي ثمن طابعة لايزر

[1] - Jeremy Rifkin. La Nouvelle Société du coût marginale zéro. Les liens qui libèrent. 2014.

[2] - Christ Anderson. Mekers : la nouvelle révolution industrielle. Pearson. 2012.

[3] - Pierre Giorgini. La Transition fulgurante. Op cit.

عادية الآن، أما بالنسبة للمواد المستعملة فقد ظهرت طابعات تستطيع أن تطبع عجلة سيارة بمطاطها، أي القدرة على استعمال مواد صناعية مختلفة ومتنوعة من معادن ومطاط وغيرهما، فشركة HP الرائدة عالميا في صناعة الطابعة ووعيا منها بتأخرها في هذا المجال أعلنت عن إنتاج طابعة ستسوق سنة 2016 قادرة على طبع حلقة تزن 125 غرام تستطيع رفع سيارة تزن أكثر من طن، فكل من كان يعتقد أن الطابعة لا تطبع إلا ورقا أو كل ما هو هش فقد ضل ضلالا بعيدا، وكذلك من يعتقد أن الطابعة لا تُخرِج من أحشائها إلا ما هو محدود الحجم فقد أخطأ أيضا، فهناك من الطابعات ما تستطيع اليوم أن تطبع جدرانا سميكة، فهذا النوع من الطابعات التي يبلغ ارتفاعها بعض الأمتار والتي لن تجد لها مكانا في أي مكتب بالطبع قامت شركة صينية بطبع 10 منازل في 24 ساعة، بيوت بسيطة تصلح اتخاذها مكاتب في منطقة صناعية ولكن تصوّر المدى الذي يمكنها أن تصله مع سلسلة التحسينات المستقبلية، يجعل تصوّر ذلك غير قابل للتصديق، ويمكن تخيّل بناء منازل سريعة حول المدن تعوض البيوت القصديرية التي تحيط المجمّعات العمرانية وتشوّه منظرها، مع بساطة التكلفة حينما تكون مواد التصنيع عبارة عن اسمنت مع مخلفات البناء المستعادة، ولنتخيل كل فرد له بعض القدرة المالية يستطيع أن يمتلك طابعة مثل هذه ! ليصبح الجميع صانعا، ولن يقف الأمر على طبع ألعاب الأطفال كما يحسب الكثير، ففي شريط وثائقي لقناة سي بي س تعرض حالة لمراهق كان قد وُلِد بدون يده اليسرى كنقص خلقي، وقد وضّح والده أن يدا صناعية بديلة تقارب حوالي 2000 دولار، وأنه يتحتّم استبدالها كلما كبر ابنه في السن، ولكن عبر الانترنات تواصل مع أب آخر في ذات الوضعية والذي كان يعتزم طبع يد صناعية وتشاورا في الأمر، وبعد طبعها، تبادلا الرأي في كيفية التحسين المستمر

لأدائها، ليس فقط لصالحهما ولكن أيضا لعدة أولياء يعانون من نفس الوضعية أحدهم يقطن في جنوب افريقيا.[1] هذه القصة الجميلة تضيء بعض المبادئ المفتاحية لوظيفة الأنترنات فيما خصّ المنتجات المنزلية، حيث تجتمع مجموعة بشرية افتراضيا على الأنترنات لمحاولة حل معضلة عويصة يعاني منها أحدهم أو بعضهم، فيوجد اقتراح لحلّها يمنحه صاحبه مجانا للمجموعة فيما يُسمّى open source أي غير مسجّل لنيل براءة اختراع، ولكنه يستفيد من كل اقتراحات التحسين واختباراته التي يعتزمها وينفذها الآخرون، ثم يتم الطبع عن طريق ثلاثية الأبعاد بدولارات معدودات ليحصل على منجز كان سيكلّفه 2000 دولار كما أسلفنا، الأمر الذي سيؤدي إلى انهيار سوق البدائل الصناعية للأعضاء البشرية، فحينما نرى بضائع كثيرة ومعقّدة الصنع تنتج على مستوى محلي أو شخصي بمواد أوّلية مغايرة، ندرك للتو أننا بإزاء ثورة صناعية لم ندرك كنهها ولا كل تجلّياتها بعد، ستغير بعضا من سمات النظام الإنتاجي الحالي، وعوض أن تنتج الشركات ليستهلك الملايين يبدأ الملايين ينتجون لملايين أخرى، منتجات بأعداد محدودة وحسب الطلب، الظاهرة الجديدة هذه يرى فيها جيريمي ريفكين[2] ليس بداية النهاية للرأسمالية ولكن على الأقل بداية خفوت ضوئها ووهنها، فالمستقبل لديه هو مجموعات لا تُحصى تتعاون فيما بينها لإنتاج متخصص حسب الحاجة، وإذا كان الأمر يحتوي على تعقيد لم يُحسب حسابه ستوجد محلات عامة تحوي مخابر صناعية توفّر طابعات ثلاثية الأبعاد أكثر قوة وقدرة وعلى آلات رقمية قادرة على تشكيل كتل ضخمة من المواد بمخارط ليزرية إضافة إلى ماسحات ضوئية تستطيع أن تصور بثلاث

[1] - www.youtube.com/watch?v=FGSo_186_1Q

[2] - Jeremy Rifkin. Op.cit

أبعاد أي شيء وتحويله إلى إحداثيات رقمية مما يتيح طبعه مهما كانت تعقيداته، مما يدخلنا في وضعية أقرب إلى ما كنا نتابعه في الخيال العلمي من قدرة على بعث أي شيء مادي من الإشعاع الطاقوي، وقد يعتقد معتقد أن كل هذا سيصل إلى حد لا يمكن تجاوزه، وهذا صحيح في شقه العملي، لأنه بانتشار هذه الطابعات عند الأكثرية ستندر المواد الأوّلية ويرتفع ثمنها، وحتى الآن بعض عبوات الحبر أغلى من الطابعة نفسها، ولكن هذا المصير ليس حتميا لأن المادة المستعملة من طرف الطابعات ستكون قابلة للاسترجاع وإعادة التدوير، حيث تستطيع أن تشتري جهازا مثل فيلابوت [1] والذي يستطيع بتكلفة أقل من 500 أورو أن يذوّب أشياءك القديمة التي استعملتها طابعتك الثلاثية الأبعاد (بما فيها قارورات البلاستيك) ويخلق بها لفّة من خيوط المادة الأصلية، أما تشييد المنازل فجزء من المادة الأوّلية يمكن أن تتأتى من بقايا الأنقاض، بل توجد حلول أكثر ابتكارا كما فعل مهندس شاب انجليزي اسمه ماركوس كايزر حيث ابتكر نموذجا سماه الملبّد الشمسي [2] حين عرض تجربته في فيديو جاذب إذ أحل مواده في قلب الصحراء المصرية حيث لا يوجد إلا الرمل، فخلال يوم كامل غير مستعمل سوى الطاقة الشمسية والرمل استطاع أن يصنع قدحا في غاية الجمال.

وكما قال الرومنسيون لا عيش إلا عيش الحب والماء البارد، كذلك اليوم تكفي الطاقة الشمسية والرمل للإعلان عن انبثاق الصنّاع الجدد رواد الثورة الصناعية الجديدة، مدى متصاعد قد لا نتخيل نهاياته.

[1] - www.filabot.com

[2] - www.youtube.com/watch?v=ptUj8JRAYu8

مجموعة من المهندسين الجزائريين نجحوا في صناعة آجر للبناء فقط عن طريق رمل الصحراء [1] والذي كان يعتبر إلى الآن غير صالح لاستعمال كهذا، فلنتخيل اجتماع كل من آجر رمل الصحراء وكأس سولار سينتر مع الطابعات ذات الثلاثة أبعاد القادرة على تشييد منازل ! حاجيات كثيرة نحتاجها في حياتنا اليومية لا تزال أكثر تعقيدا من أن نستطيع تصنيعها في البيوت، ولكن في هذا المجال ثورة تحدث أيضا بالتوازي، ستمد البنّائين الجدد بقوة إضافية ينتقلون بها إلى مستوى أعلى، أي الخلق والإنتاج وبيع المنتوج الذي يتميز بالتصنيع المعقد. من قبل حينما تنتاب المرء فكرة يحسبها عبقرية يفكر في بداية تحقيقها، ولكن قبلها يبحث عن ممول فيسارع ليقنع بنكا أو صاحب راس مال مما يجبره على الارتهان للغير، وكذلك عليه إقامة دراسة جدوى لتسويق منتوج لم يوجد يوما من قبل، وكل هذا بصدد الزوال والتغيير الجذري مع مواقع مثل كيك ستارت، على هذا الموقع يضع المخترع شريط فيديو يقدم فيه اختراعه ويشرح جدّته، وأهميته في حياة الناس اليومية أو هو منتوج تزييني .. الخ من الاستعمالات، ويمكنه أن يحدّد حدا أدنى من المال يمكن جمعه ويضع نهاية زمنية لفترة الجمع، ويقوم المتصلون المهتمون عن طريق النت بطلب المنتوج افتراضيا، وعند استيفاء المبلغ المطلوب، 30000 دولار مثلا لمدة شهر، ويقوم المخترع بالتمكين لاختراعه وإرساله للزبائن ذوي الدفع المسبّق عن طريق البريد، هذه الطريقة لها إيجابيات ثلاث : دراسة جدوى مجانية، فالمنتوج الذي لا يصل إلى مبلغه المطلوب ما كان له أن ينجح حتى ولو سُوّق بطريقة كلاسيكية لضعف الإقبال، ليقلّص اقتصاد هكذا الكثير من الوقت والمال، كما أن الكثير من

[1] www.greenprophet .com2013/04/algerians-mould-bricks-from-sahara-sand-dunes/

الأوهام يتم تلافيها باعتبار العملية احتكاك مباشر مع الواقع، أما بالنسبة للأفكار التي تثبت جدواها، فتمويلها يتم دون التفريط في جزء من رأس المال للممول أو دفع فوائد أو القيام بإجراءات مرهقة أخرى، إضافة إلى أن الزبائن يدخلون في اتفاق شراكة باعتبار المخترع عليه تبليغهم بكل مراحل تحقق المنتوج المُنتج من أجلهم، ويستطيعون اقتراح إضافات أو كيفيات للمنتوج المقترح، فالأمر لا يتعلق بتمويل الجموع الذي عُرف بداية الصناعة السينمائية والموسيقية، ولكن يتعلق الأمر الآن بتصورات الجموع، وهذا في غاية الأهمية لدى المخترع لأنه يجعل منتوجه أكثر خضوعا لمتطلبات السوق.

على العموم أغلبية المشاريع الممولة لحد الآن تبقى في حدود معقولية الاستعمال، ولن تذهب بعيدا كما شاهدنا في أكواب الجعة ذات النمط القديم التي اقترحها أمريكي من بورتلاند [1]، والذي حصل على تمويل جماعي يقدر ب 10729 دولار مقترحة من 1079 شخص بينما كان رجاء البداية الحصول على 6000 دولار، وكذلك الأمر في تلك الكظيمة حافظة الحرارة للقهوة والحليب وما شابه والتي هي على شكل قرن عنزة [2] اقترحتها مجموعة من السلوفينيين، حيث اشتراها بشكل قبلي حوالي 10617 ودفعوا 458071 دولار بينما كان المطلوب 25000 فقط، لكن إذا تأملنا قائمة المشاريع التي استقطبت تمويلات أكبر فإننا سنلج صنفا آخر تماما، وهكذا تكون الساعة الموصولة بالشبكة العنكبوتية بيبل Pebble قد حصلت على 10266845 دولار أُرسلت من طرف 68929 شخص في 2012، رغم أن تقديم المشروع إلى العلن قد اضطرب وتقريبا عُطّل

[1] - www.kickstarter.com/projects/663916978/krampus-beer-stein

[2] -www.kickstarter.com/projects/ goat-mug/goat-mug-original-goat-story-crafted-into-a-coffeee

من قبل شركة صوني Sony العملاقة باعلانها عن ساعتها الموصولة بالنت، بالطبع الساعة الأولى التي تخلّقتها مجموعة من المهندسين المجهولين كانت أرخص بكثير من ساعة صوني وأكثر عملية، ولحد الآن تم تسويق وبيع أكثر من 450000 ساعة بيبل، والمشروع الذي استقطب أكثر التمويلات أهمية والتي بلغت 13285226 دولار [1] من شأنه أن يثوّر صناعة التبريد ووسائل النزهة، ومن شأن بعض هذه المشاريع أن تنافس كبريات الشركات في هذا المجال كأقوى ما يمكن أن تكون عليه المنافسة بفضل هذه المواقع العنكبوتية التي توفر التمويل الجماعي، بالطبع لا توجد هناك أية ضمانات في عملية الشراء القبلي هذه من أن الزبائن سيصلهم المنتوج بالضرورة، كما أن أي تظلّم غير ممكن اتجاه المنتِج، ويمكن جدا لهذا الأخير أن يخطئ في تقييم صحيح لكلفة المنتوج وأن لا يستطيع انتاجه، وهذا مصير الكثير من مبتدئي التصنيع بهذه الطريقة الذين عرفوا فشلا معتبرا.

موقع كيكستارتر أمكن من تمويل مئة ألف مشروع، بكلفة 717 مليون دولار بنسبة نجاح تقدّر 44 بالمئة وهي نسبة أرقى من النسبة العامة للمبتدئين، هنا أيضا نحن بإزاء "ذكاء التكتل الجماعي"، وهي سمة من سمات الشبكة العنكبوتية والتنظيم الذاتي والتي سنحلل أسسها وتطبيقاتها في الفصل الثالث والرابع عشر، ولكي تحصل على التمويل، لابد لها إضافة إلى هذا النظام الإقناعي لعدد كبير من الناس المهتمين ليس فقط بأهمية المشروع بل بقدرتهم على النجاح فيه، وهذا لا ريب أكثر صعوبة من إقناع مستثمر واحد مهما كانت احترافية وتجربة هذا الأخير .

---

[1] - www.kickstarter.com/projects ryangrepper/coolest-cooler-21st-century-cooler-thats-actually

ما هي الحدود التي يمكن أن تصلها مبادرات مثل هذه؟ يظهر أنها لا توجد على الإطلاق، كما تبيّنه النجاحات المحقّقة في قطاعين ربما الأكثر احتياجا للتقنية والاستثمار : صناعة السيارات والصناعة الفضائية، "محرّكات محلّية" [1] هي سلسلة، كما يُظهر ذلك اسمها تقترح تصنيع سيارتك محلّيا في ورشات صغيرة تقع بالقرب منك، الشركة أطلقت في البداية مسابقة للمصمّمين بغية تطوير المخطط العام للنموذج الذي سيُعتمد، الذي يُقترح للتطوير في التكتّل الجماعي، الكل يستطيع اقتراح رأيه في إمكان إجراء تغييرات عليه، حيث يوجد ملايين الأشخاص المهتمين بالسيارات الآلاف منهم لهم قدرات مهمّة في هذا المجال ولكنّها غير مستغلّة إلى الآن (ذلك أن المناصب المسندة للمصممين المبتكرين في صناعة السيارات جد محدودة) إذ يمكن لمشروع "محرّكات محلّية" أن يستفيد من كل هذه الاقتراحات العاكسة للذكاء الجماعي غير المحدود، فالسيارات، مخططات أشكالها ذات مصادر مفتوحة، فهي تحتاج عادة الهيكل، المحرّك، وعلبة السرعة مجرّبة، تُشترى كلها من المُصَنِّع الأصلي، ولكن يتم اقتراح تصوّر لها من جموع المشاركين بذكائهم التشاركي، يمنحها ليس فقط مظهرا متفرّدا ولكن عدة صفات أخرى تميّزها عن غيرها، التجميع النهائي لأجزائها يتم يدويا في ورشات صغيرة تحت إدارة ميكانيكي محترف، فمالك المصنع مجموع شركاء ينظم إليهم متطوّعون يشكّلون هم أنفسهم – وآخرون – زبائن محتملين باعتبارهم عشاقا شغوفين بالسيارات، بالطبع، هذه الأمثلة من النشاط لا زالت في طور المقترحات البدئية والتشكّل الأوّلي بالمقارنة مع حركة صناعة السيارات الكبرى، ولكن يمكننا أن نلمح القدرات التي تتيحها هذه المشاريع، إضافة إلى ذلك تتيح التكنولوجيا القادمة اقتراح نماذج متصوّرة

[1]- voir https:// Localmotors.com

للسيارات مطبوعة بنظام ثلاثي الأبعاد. جائزة " أنصاري "[1] تعد بعشرة مليون دولار لأول شركة قادرة على إرسال انسان إلى الفضاء مرتان بينهما خمسة عشر يوما بواسطة نفس السفينة الفضائية قبل نهاية 2004، يتعلّق الأمر بإنتاج وتشغيل أول مكوك فضائي بواسطة القطاع الخاص، لأن الفائز يجب عليه أن لا يستعمل أية تقنية تتيحها له وكالة نازا أو بقية الوكالات الفضائية الأخرى المملوكة للدول، حيث يرى مقترحو الجائزة أن ذلك سيطوّر المبادرات الخاصة اتجاه الفضاء لأنه حسب كل الخبراء الذين استشاروهم لم يستطع أحد الفوز بجائزة مثل هذه في حدود التوقيت الممنوح، رغم ذلك، وفي سبتمبر 2004، شركة سكالاد كومبوزيتس التي أسّسها وسيّرها مهندس عبقري هو بورت روتان استطاع أن يرفع التحدّي ونال الجائزة عبر اقتراح تصنيع نموذج سفينة فضائية صغيرة تُطلق من علوّ شاهق بواسطة طائرة حاملة بجناحين كبيرين، نموذج لا يشبه في شيئ ما تستعمله وكالة نازا الأمريكية، وكما يدل عليه اسم الشركة التي تصنّعها، هي من مواد مركّبة شديدة الخفّة قليلة الوزن، مما يسمح لمحرّك بسيط بقذفها خارج المجال الجوّي بعلو مئة كلم. بدأ بورت بوتان بتصنيع طقم طائرات خفيفة جدا قابلة للتجميع، ليقترح نماذج ذات تصميم متفرّد ومنها القادرة على قطع أول دوران حول العالم دون التزوّد بأي وقود، إنجاز خارق لم تستطعه حتى كبرى الشركات المصنّعة للطائرات.

[1] Voir http://ansari.xprize.org

1- تعقيب:

جاك أتالي يشفّع مقدمته بحرف «إذا»، فكأنه يشرح وضعية مشروطة بصيرورة قادمة، إذا ما توفرت لها الظروف المناسبة ستكون بالمواصفات التي يبشّر بها الرجلان؛ صاحب المقدمة، والمؤلف، فهل ندرج ما هو آت من بِشارات «أتالية» في باب اليوتوبيا الحالمة؟ فلنقُل أن بيانه يندرج في التجريب الفكري، وهو إمكانية للتنبؤ بتحقّق أمور مستقبلية بحكم توفّر إرهاصاتها الحالية، والتي توحي بواقعية الطرح إذا كان المزاج القرائي مواتيا، وقد لا يكون شيء من ذلك فيما هو قادم، هل نقول كذب أتالي الذي غرّه المؤلف؟! أم نستدرك ونقول: هي محاولة تحليلية تبني الوقائع على شفا من شك وتفاؤل حذر، لأنّ العلم لا يمنح تشريح ظاهرة لم تتأسس ارتكازات قيامها قبْليا، فيتدخل هنا الإرهاص المعرفي بخلفية تجريبية على ضوء ما جرى سلفا ليتشيّد الآتي، إذ على المستوى الاقتصادي كل شيء ممكن، لأن الأمر مفتوح على نوعية المبادرات ونموذج المجتمع، هذا الذي يسعى كل المفكرين لتطويره من خلال الاقتصاد والعلم، وهذه العناصر الثلاثة في تواشجيتها هل هي كافية؟ أم أنّ الثقافة والفكر متضمنة في العنصر العلمي، الذي بعد تتبّعنا لبداية مسار الكتاب وجدناه ينحصر تقريبا في كيفية تحويل الإنتاج البضائعي الذي يحتاج إلى معرفة علمية بحتة من الشركات الكبرى إلى المجموعات المصغّرة والأفراد، والعلم التجريبي في متجلّاه الصناعي المتقدم من شأنه المساعدة على ذلك، ما يمكن الاتفاق عليه أن فِكري أتالي وستون حداثيان بامتياز، وحين نتلمّح الدقة المفاهيمية التي يتعامل بها الرجلان نجد أنها تكاد تخرج من الفلسفة إلى حديث في البرمجيات الاستراتيجية على مستوى الاقتصاد أولا ، والبقية تأتي، أفق خطاب يعتمد على صعيدين اثنين؛ الأول فهم ما جرى من تسارع في التقنية،

بالإجابة على سؤال : كيف تم ذلك ؟ بتحليل العوامل المؤثرة التي صنعت هذا الواقع الذي نعيشه، لكن سؤالنا؛ هل المجتمعات سواء؟ يعرف ستون الواقعيْن الأوروبي وخاصة الأمريكي، ولكنه عن معرفة ما جرى في الأصقاع عمي، ذلك أنّ الإقلاع النهضوي العام مختلَفٌ عليه، لأسباب ثقافية يتثبّط ذلك النهوض، حيث يسود في المجتمعات المتخلفة العجز، والدكتاتورية، هذه التي تقتل المواهب وتجمّد أطراف الحراكيين في كل المجالات، وتصنع التواكلية، وعوض أن تكون السياسة مصدر دعم أصبحت سببا لتوقّف المجتمع، فأين هذا من العلم؟ أبسط الوسائل يفتقدها أفراد امتلكوا الطموح. الإشكال في هذا الكتاب أنه يرى العلم التقني حلا سحريا كفيلا بتثوير كل القطاعات، وهذا لا يصح خاصة في مجتمعات العالم الثالث، طريقة المعالجة تطرح السؤال الآتي: ما الذي تضيفه أو تستجلبه اليوتوبيا إلى الفلسفة؟ المؤكد ليس المعرفة، ولكنها تشقّ طريقا لعلّه السبيل المناسب من خلال طرح وضعية وهمية مع ترصّد إمكان تحولها إلى واقع. الفهم المتشظي حول المجتمعات يستحيل الإلمام من خلاله بالإشكاليات التي يزخر بها مجتمع دون آخر، فلا يصح أن تبث فيهم نظرية بحكم شموليتها، والحقيقة أن هذه المقدمة وهذه البداية التأليفية لا تحتاج إلى شرح لأنها مستوفية وظيفة وجودها، فلماذا نشرحها ؟ السبب أن وجودها له شرعية منطقية في احتلاله هذه الصفحات من كتابنا هذا لأنها صورة ماثلة للمجتهَد في دراسة العلم بخلفية وعي إبستيمولوجي، نحاول أن نستوضحها ما أمكننا، والسبب الثاني أنّ تشريح الواقع في الكتاب كرؤية صيرورية قادمة لا تخصنا كثيرا رغم الأمثلة التي ساقها المؤلف من كل أصقاع الأرض حيث العمود الفقري للشواهد ينتمي إلى المنظومة الغربية، لكننا من خلال مواجهة مع النص سنفرّع متنا في المستقبليات يخصنا بفهم واقعنا أولا،

هذا الذي لا يستطيع «أتالي» أن يحيط به وإنما يفعل ذلك أصحاب الشأن، فلا مناص من أن يمتلك كل بلد مفاتيح مستقبله، تحويل العلم التجريبي إلى نهضة صناعية ليس آليا ولا يمكن أن يكون، بل هو مصب، أما المنبع فطريقه طويل لا يجب أن تعطّله الحروب المحلّية والصراعات الإثنية والدكتاتورية. نرى ستون يربط ربطا آليا بين المعرفة ومحتكِرها، فإذا آمنا أن المعرفة سلطة ولها صاحب، فإنّ المعركة لدى بعض الشعوب ترجع إلى دكتاتورية الحكم الذي يمنع الناس من التقدم، ولقد جعل المؤلّف الأنترنات رأس الحربة في التغيير ولكنها هي ذاتها تتعرض إلى التضييق والمنع ومحاولة التحكم، فما هو دور العنصر السياسي في خضم كل هذا الاندفاع التفاؤلي المجيد! ما قام به المؤلف من لقاءات مع كبار المفكرين والعلماء الغرض منه إخراج مبادرته بسمت واقعي كي لا تتعرض للدحض باعتبارها عزفا على أوتار المستحيل، فهل كان هذا الكتابة مجرّد وصفة لتلافي الأزمات العالمية التي يتعرض لها العالم المتقدم من وقت لآخر؟ كون البلدان الفقيرة في أزمة لا تعرف انفراجا، إذن النبوءة خطوة ضرورية لمتصوَّرات الفعل الحضاري القادم. الأمد البعيد يحتاج إلى خطّة تنموية يساهم العلم بتقدّمه فيها بفاعلية؛ هذه هي خلاصة هذا المصنّف، فهل بالفعل سنصل إلى حاكمية معولمة؟ وكأنّ العالم يقوده الطيبون وليس قائما على صراع مرير تقوده الدول العظمى بشراسة حد التفكير والتنفيذ أحيانا لسرقة ثروات الغير لإقامة صرح القوة والاستحواذ. المقترح هو سحب البساط من تحت أرجل الشركات متعددة الجنسيات، وما ذلك باليسير، وكلنا نتذكر ما جرى في سبعينيات القرن الماضي حينما رفضت الدول الغربية نقل التكنولوجيا، واعتبرت كل تطلّع إلى ذلك حركة عدائية لها، وهذا ما يجري اليوم مع الصين. يعتقد جون ستون أن العلم قادر على كل شيء، وسيُفرِغ جميع العوائق من

تعطيلاتها العدائية، أليس هذا سدورا في المثالية البيضاء التي تحلم بتغيير العالم وكأن العالم يؤثثه الملائكة! ولا ريب أن التفاؤل جميل وينعكس على إنعاش السعي، لكن ينبغي ألا نحوّله إلى غرور الواقع، أي ينبغي أن تحتل هذه المقولات والتطلّعات تصنيفية عنوانها؛ المستقبليات؛ التي لها طريقان: التخييب أو التحقّق، ولا ريب أن ما لا يُدرَك كله لا يُترَك جلُّه، ستكون هناك نجاحات ولكنها ستتراوح بين النجاح النسبي والفشل العارم، فتتمحض فلسفة العقلانية الغيرية إلى مثالية يوتوبية. الأخطار التي شقّع بها ستون كتابه هي ؛ الأزمة المالية – وباء عالمي – حرب نووية، وكلها مخاوف في الأساس غربية، لأن الأزمة المالية سببها الوفرة الفاحشة والاحتكار، والوباء تهديد ظرفي للهناء الغربي في ظل أوبئة دائمة تفتك بالملايين في إفريقيا، والسلاح النووي في العالم الثالث رفاهية غير مدّعاة، إذن إحصائيا مدار الحديث محوره غربي، كون الأدبيات الواصفة والزخم الإعلامي المشخِّص للمشكلة تنتمي أدواته كلها إلى الغرب، يستخدم المؤلف مصطلح البيئة الذي يعني الوضعية المعيشية برمّتها بما فيها الخصوصية الثقافية التي لا يراها سوى أدلجة تبتغي التغلب والهيمنة، وهذه خاصية غربية وليست كونية، فهناك ثقافات مكتفية بذاتها ولا تطمح لتصدير نفسها نحو أصقاع ليست لها؛ الغرب وحده من يريد تصدير مُثُله إلى الآخرين، وما الاستشراق عنا ببعيد. إيجابية الدعوة يمكن أن نحصيها: ثورة معرفية – استقلالية اقتصادية (مؤسسات مصغّرة) تحقق حقبة ما بعد الرأسمالية - تعميم التكنولوجيا – الحصول على الخبرة – النهضة وصفة نضالية – واقعية التخاذل – الثورة السريعة، ونلاحظ أن جل الشركات التي تسارَع نموها قائمة في اقتصاد المعرفة فضلا عن كونها أمريكية؛ وهذا بالتحديد ضابط الهيمنة؛

أي المعرفة الوسيلة وليس المعرفة المحتوى؛ يسمح العالم الغربي بالأولى ولكنه لن يسمح أبدا بالثانية.

لغة الأرقام كانت شفيعة المؤلف في صدق الرؤية والشواهد طافحة (كلها في إطار منظومة غربية) مع إيهام بإمكانية اكتساب مثلها في كل البلدان، وهذا محض توقّع وإن كان سيحصل فلقرون عدة قادمة. إذن التسارع متهافت بحكم حبال الوقائع التي لا تريم؛ هل نعاني من التشاؤم في صيغتنا التشكيكية؟ ذلك نتاج الاحتكاك مع واقع مغاير لواقع ستون؛ وما المطابع التي تبني المساكن بأبخس الأثمان سوى هراء عجائبي كان شاهدا على خيالات المؤلف في نتائج تطبيقات العلم المتحوّل بسرعة لا تُضاهى.

ترجمنا هذه الجزئية المتنية لأننا نحن أيضا نؤمن بالتفاؤل المحسوب، أو بالأحرى لنطّلع كيف يحلم بعضُ من سبقتنا مجتمعاتُهم فنستخلص العبرة فننهض، وقد يكون ذلك ممكنا ولكن دونه شأو بعيد.

الفصل الثالث عشر:
نحن والفلسفات الجديدة: آفاق التثاقف مع الراهن

ليس للمثاقفة كاشتغال معرفي سوى نقل جدة الثقافة الغيرية إلينا، تلك هي وظيفتها الأساس، فإذا تخلّق الغرب فلسفته الجديدة، هل نثاقفه فيها بأن نخلق على منواله جدة نمط فكري يخصّنا؟ وهل نخلق دائرة معارفنا الفلسفية هذه عبر المثاقفة معه، أم نتأسس تخليقا ذاتيا كنظير معرفي مجانس؟ وهل يمكن أن لا نتثاقف معه إذ أنّ الفكر دائرة تواصلية كونية ؟ هنا تتحول المثاقفة الى مصطلح يتأسس شيئا فشيئا من منظور علمي موضوعي مبتعدا عن التأثيرات العنصرية والسياسية والاستعمارية، أي أصبح يُحدد كنشاط حضاري سلمي يكرس إنسانية الإنسان. عصارة فكرة التلاقح الثقافي اتصالية في الأساس، احتكاك حضاري بين أمّتين وتراثين واجتهادين ورؤيتين أو أكثر، والغاية من هذه المباحثة هي محاولة تعريف وتحديد وتوجيه دراسة ذلك التواصل المعرفي، في هذا التقاطع قد يتريث المفهوم عن الوضوح ولا يعلن عن نفسه، فهناك من يعني به التبادل (الأخذ والعطاء) الثقافي ولنقُل: التعاطي الذي عادة ما تكون وجهته إيجابية، أو هو نتيجة لذلك الاتصال بين الثقافات، وبالنسبة لفريق ثالث، فإن المفهوم يعني مسار استيعاب لخاصية ثقافية من قِبَل ثقافة مستقبِلة. ناقشت فئة باحثة أخرى المفهوم بطريقة مغايرة، حيث يتعلق الأمر بوسائل وآليات بواسطتها يستوعب الفرد ثقافته الخاصة، أي

استعداده القرائي الذي لا يلبث أن يحوّله إلى سلوك صادر عن استيعاب له خصوصيته. لكن إذا ما تأمّلنا للحظة هذا المصطلح؛ «التثاقف» نجد كل المعاني التي تم تفريعها منه متقاربة ومتواشجة وذات صلة عضوية فيما بينها، وتشيّد بمجموع تفاصيلها أبعادا تتفاوت أحجام مسارات التغاير الثقافي من خلالها، لكن في ذات الوقت من حسن الاحتياط الإجرائي تضييق المفهوم ليصلح أن يكون أداة تحليلية، لكن ماذا عن توسيع المفهوم؟ وهل يشكّل ذلك مشكلة؟ فإذا ما انطلقنا من كون الثقافة فعلا إنسانيا راقٍيا، ولكنه معقد لتعدّد وجوهه المجسِّدة ليس فقط لاستيعاب المعرفة وإنما لكيفية تأسيسها وفق نموذج يلملم حيثيات الواقع ليكون تجليا عبقريا له، إذن نبراس البعد الثقافي عمل له هوية يمتح مرجعياته منها، وكأننا نعتبر أن الثقافة منجز غير متفرّع من فعل معرفي إلا كنموذج يتأسس وفق قوانينه الخاصة بغض النظر عن آليات التأثير والتأثر، فما هي طبيعة التشكّل الثقافي كخطوة أولى لتشخيص التثاقف، وما هو تأسيسها المادي، بنيتها، وما هي أشكالها المؤسساتية، ديناميكيتها ومغايراتها الكثيرة والمتنوّعة. إذن التثاقف فعل نشط بتمظهر ذهني يتم التطرّق إليه في إطار ديناميكية الثقافة، هذه المتغيّرة أبدا ككينونة جلّها متحوّل شيئا فشيئا ببعد تفاعلي قد يكون بطيئا ولكنه ظاهر للعيان باختلاف الأجيال، وفق تسارع داخلي ضمني، بناءا على حدث اكتشاف ما، وانبثاقية نصوصية تحفر في ذاكرة اختراعٍ فارقٍ ما، هنا تحديدا يبتدئ التثاقف، أي انخراط الثقافة في سفر الأفكار التي تتأسس من خلالها، تشبه على وجه ما تصدير الثورات المعدية بتعاليمها التي يراد لها الانتشار، ومهما تمأسست الثقافة إلا أنها في عملية التأثير والاستجلاب لا بد أن تصدر عن طبيعة انفتاحية لحدث أو أحداث تكون مجال تداول من شأنه تغيير وجهة

الفكرة وفعاليتها، وقد يصعب إلى حين تمييز طبيعة الظاهرة الثقافية عن العوامل الفاعلة فيها. فما هو الفارق النوعي بين التثاقف والأشكال الأخرى للتغاير الثقافي؟ كما أنه في غاية الأهمية فهم الفارق بين الانتشار الثقافي المكتمل وآخر في طور الاكتمال، فالمفهوم موجه للوضعية الثانية، كما أنه من الاحتراز بمكان عدم توظيف مصطلح التثاقف في عملية التعلم ونقل المهارات في إطار مجموعة بشرية واحدة، بعباراة أخرى، تلافي التداخل بين التثاقف والتنشئة الاجتماعية كغرس معرفي يتم على مراحل طويلة نسبيا أو لنقل مجموع المعارف التي يتلقاها الطالب في مساره التربوي والتعليمي والتحصيلي. رغم وجود استعداد قاموسي استبدالي في فائدة المصطلح المتداول مثل: «الما بين الثقافات» لكنه تصييغ يفيد الاسبدال ذهابا وإيابا، ولا يعني وجود منطق برزخية ثابتة بين ثقافتين، ذلك أن المعطى الثقافي بطبيعته عبارة عن نقاش بيني مستمر. كما نجد مصطلحات موازية أخرى للتدليل على ذات المعنى التقريبي مثل «جديد التثاقف» أو «البدئيات التثاقفية» والخلاصة أن التثاقف هو مجمل المعارف النظرية والعملية التي تنتقل بين شعبين أو أكثر، وهذا ليس تضييقا للمفهوم بل توسيعا له حد شموليته لكل المنجز الذهني الذي يختص به شعب ما أثناء انتقاله جزئيا أو كلّيا إلى شعوب أخرى، وأساس التعريف هو تعارف الشعوب. من جهة أخرى، من مشتقات المفهوم تفريع أشكال ومستويات المثاقفة، إذ أن الأمر يتم وفق شرطية معينة بتوفر جميع عناصرها أو تجزّئها، لأنّ فعل التثاقف يتم على وجهة ما بفارق الكيفية التي تم بها، ففترة الحرب والخصومة حافز حقيقي لمعرفة الخصم، فننهل من كل العناصر الثقافية التي تشكل خصوصيته، العلم به يستدعي الإحاطة لكنها ستكون عملية إلى الحد الأقصى، بينما مثاقفة السلم والتعاون والود فهي أكثر أريحية

لأنها لا تستهدف معارف بعينها ولكنها تستغرق الذات المعرفية للآخر في كليتها المتناغمة، فضلا على أنّ الثقافة الغنية لدى شعب متشعّب الأحداث التاريخية لا تتساوى مع مجموعة بشرية ليس لها باع في المجال الثقافي إذا كانت محدودة الخبرة والعلم، إذن هي مثاقفة جانحة في ظل وهم التكافؤ، فيكون الأخذ أكثر من العطاء وعند ذاك تصبح المثاقفة فعل هيمنة أكثر منها تبادل خبرات معرفية، كذلك الإمكانيات عند طرف دون طرف كما نشهده اليوم في حركية المثاقفة مع الغرب، فمن يملك وسيلة التبليغ هو المسيطر (هنا التكنولوجيا) نحن نثاقفه وهو لا يثاقفنا وكأنه ليس له من حاجة إلينا، المثاقفة إذن تكون حقيقية بين طرفين ينتميان لنفس الركب الحضاري وليس بين بلد متقدم وآخر يرزح في التخلف، في هذه الحالة نجد انبهارا وإكبارا لثقافة الآخر بينما الطرف المقابل يضمر الاستهانة وعدم الاهتمام، وتلك قسمة ضيزى ينبغي أن تنتبه إليها الكثير من الشعوب. التنظير المثاقفاتي يبتغي إنشاء تراتبية للتغايرات التثاقفية على حسب درجة الأهمية، الحد الأدنى مرتبط بعنصر واحد، والأقصى هو ما شكّل ارتباطا عضويا بين المعرفة والسلطة وهذا يعكس قوة مثاقفاتية لافتة، وقد يغدو من المفيد أن نطرح بعض الأسئلة العملية: ما هي العلاقة بين المثاقفة والحرية؟ أو كيف نختار عنصرا ثقافيا ونتجاهل آخر أو نهمله؟ وهل المثاقفة نتاج خيار واختيار حر أم لها واجبات لا تعدوها بحكم قوة العناصر التي نعتزم الاستفادة منها، أي هل المثاقفة فعل يتذوّت المعرفة والخبرة أم هي التي تفرض نفسها عليه، وهذا يعني أن المثاقفة خاضعة لقوانين موضوعية يستجيب لها الأفراد من دون هوادة. فهل هي استعارة لآليات غيرية نوظفها بغية إثراء الحركة العقلية عندنا؟ والحقيقة أنه لا إعارة في الأمر إنما تؤخذ الدنيا غلابا، إذ لا يستطيع أحد منع المثاقفة، وحتى الأسرار التكنولوجية بما فيها المعطى النووي

تم التجسس عليه وأخذه وإقامة منظومته خارج المجموعة البشرية التي طوّرته رغم التكتم عليه، وقد نسأل: هل تُعدّ الجوسسة مجالا تثاقفيا باعتباره أخذا لمعرفة ما عسكرية كانت أم مدنية، علمية نظرية أم عملية ؟ وتلعب اللغة دورا حاسما في كشف هذا التقارض (من القرض المتبادل) فنجد ملفوظات لغة تداخل لغة أخرى بنسبة معيّنة وهذا دليل مثاقفة تاريخية لا يمكن إنكارها. وبين التضييق والتوسيع ليس للمفهوم إلا ما سعى، أي مجموع توظيفاته التي نالته ونالها، وسواء قرر التنظير تبني كل الصيغ أم اقتصر على بعضها فإن المثاقفة فعل يمتح حركيته من اكتفائية فعله ولهذا نقول أنه ذاتي القوانين الأدائية، وهناك منظرون احتلت نظرية المثاقفة أهمية بالغة لديهم [1] كانت ذات تأثير في البحث الأنثروبولوجي، اشتغل ا على رصد مدى تثاقف قبائل الهنود الحمر مع الحضارة الغربية التي حاولت اجتثاثهم، هي ثقافة عدائية إذن ولعل ذلك يشبه وضعها عندنا كونها تمثل الاستعمار الكولونيالي، فكل ثقافة لها نواة مركبة من مجموعة من القيم. ومجموعة متراصفة من الأفكار عن الذات الجماعية كنوع من الوعي الذاتي، بل وهي صلب مستكنَه التعاطي اليومي في ردود الفعل أمام الأحداث. هذه النواة هي التي تمنح الثقافة ألقها وحيويتها، والتي تتيح للفرد الكيفيات اللا واعية في الاندماج ضمن المجموعة البشرية التي يعيش بين ظهرانيها. ومن جهة أخرى، لا توجد ثقافة كاملة التوازن وذلك بفعل المغايرة المستمرّة، فالتحول هو العلامة البارزة للانتماء الثقافي، بغض النظر عن تسارعه، هذا التحول قد يكون لأسباب داخلية عضوية ضمن تفاعلية الثقافة مع الواقع أو لأسباب خارجية المتمثلة في التواصلات الخارجية مع ثقافات العالم. ولم تُعرف ثقافة في التاريخ في لحظة سكون وثبات، حتى ولو بدا

[1] - Le fondement culturel de la personnalité. Ratph Linton. Dunod.paris. 1999. P 8.

لنا ذلك في الظاهر لكنها تختزن التحولات المضمرة التي سرعان ما تعلنها لاحقا حين تحين المناسبة التي لن تكون سوى حدث تاريخي يحوج إلى تلك السمات التي لم تعلن عن نفسها. ذلك أن الثقافات وعبر منطق التهيئة l'adaptation لها قدرة على التأقلم مع المستجدات، حيث تقوم باستعابها وتكوين ردات الفعل المناسبة عليها، فالثقافة ظاهرة مجتمعية نفسية وليست فيزيقية، فهي قد تكون حاملة للتناقضات باعتبار تفاعليتها مع المقيم والوافد وأيضا لقابليتها للاسترفاد الفردي الذي يختار من عناصرها ما يشاء على سبيل الاستظهار المشخصَن. التحول الثقافي يتمظهر على مستوى التراكم المعرفي، وعلى مستوى السلوكات والمواقف والتصرفات وأسلوب الحياة، الممتلَأ الثقافي أساسه بسيكولوجي، لأنه فضلا عن كونه لحظة وعي، إلا أنه اختزان لقناعات تمتح من فضاء معرفي يُملي شكل التصرفات وكيفيات التفكير، فالتعلم يكون دائما وفق صيغ بعينها خاضعة لاستعدادات مسبّقة في تمثّل ما تم استيعابه، فالخبرة نتاج مماحكة مستمرة مع تحققات المهارات في الفعل النامي، عملية التعلم مخاض يلامس أحاسيس إنسانية نابعة من الرضا على النفس أو الشعور بعدم الاكتفاء وعدم الإتقان، يفضي إلى تأسفات يليها طموح المحاولة والخطأ المستمرّين إلى لحظة الوصول على المهارة اللازمة. لكن المثاقفة في عمقها المتماوج، يسودها المسعى الإيجابي وهناك أيضا الإحجام والتوجّس ورفض التفاعل بناءا على احتسابات مؤدلجة، أو ممنوعات سياسية، أو عدم نضج حضاري، لأن الناس أعداء ما جهلوا يحبون الارتكان لما هو موجود من دون التطلّع إلى ما هو أفضل في عرف الغيب، بل هناك من يتشبّث باغتيال الوافد اعتبارا لكونه خطرا على الثقافة المحلّية. فليس للتحول الثقافي نفس الآثار في مناحي الثقافة كلها، فالتثاقف الذي يبلغ النواة ستكون له تداعيات

بسيكولوجية جمّة، منها؛ التخلي عن القيم الجوهرية واعتناق أخرى يغيّر من ماهية الثقافة المتأثرة، ولذلك من النادر أن يصل التثاقف حد تخريب النواة. وهناك من نشر نشر أبحاثا حول المثاقفة بين الحياة الريفية وحياة الحضارة، [1] حيث تدخل الوسائل المطوّرة الحياة الريفية وتغيّرها تغييرا لا يقتصر على الوضعية المادية بل يطال بالضرورة البعد العلائقي في الوسط الريفي، فحين يتمدّن الريف ستتغير الحياة الاجتماعية وتنفصم عرى العلاقات العائلية ويتقوقع الناس تماما مثل أهل المدينة، وهذا استبدال لحياة بسيطة بأخرى معقّدة، فالريفيون لا يعايشون التنضيد الاجتماعي بل يماهون بساطتهم وتلقائية لقاءاتهم، يتميزون بالاكتفاء الذاتي والعزلة عن بقية العالم فتبدو القرية هي العالم. ولذلك كل بيئة مغلقة لها ثقافة متسقة، أمّا الثقافة المتنافرة فهي الخليطة التي نزل الوافد بساحتها وخلخل انسجاميتها، حيث تتوافق الطبيعة مع طبيعة النشاط الفلاحي، يتقبّلون النهايات باعتبارها حتمية وجودية. ويتأقلمون مع تقلبات الطبيعة مبهجة هي في كل أحوالها، التناسق الوظيفي بين الحقول يدركونه غريزيا فلا يحتاجون سوى إلى تفكير عملي، المدنية علمتهم عدم الثقة في المستقبل واستعارة أموال البنوك والاستدانة وطلب البذور، السلطة للجماعة وليس للشخص وإن كانت فللحكم فيه، المدنية خاضعة لسلطة مركزية، وأهم الميزات التصرف كمصلحة واحدة في جماعة، المدنية ترافق الفردية أينما حلّت تحل معها. العادات والتقاليد لها سلطتها الشفافة كقوانين الطبيعة، وتقنيات العيش خاضعة لمنطق أخلاقي، فهل يمكن الحديث عن تثاقف الثقافة الشعبية والمدنية ؟ لأن الأخيرة قد تكون

[1] The little community and peasant society and culture. Robert Redfield. Universty of Chicago Press. 1989. P 33.

مطعمة بتأثيرات خارجية الأمر الذي يخلخل البنية الريفية باختراقها عبر جديد التقنية وما تستوجبه من تغييرات سلوكية. المدينة اليوم تزحف إلى الريف.

1 - إلى أين؟

بفضل جهود هؤلاء المنظّرين، اغتنت المثاقفة بزخم التفكير لتطوير عدة منظورات يمكن من خلالها استغلال المثاقفة لصالح استراتيجية معرفية أكثر إفادة، خاصة حين نُحِط علما بميكانيزمات التواصل وكيف يتم انتقال المنجزات العقلية والمهارات العملية والخبرات، فما هي معوقات المثاقفة؟ وما هو نمط المجتمعات الأكثر تعرضا لها؟ وفيما تفيد نتائج هذه الدراسات؟ هل هي لصالح الانفتاح على الثقافات الأخرى أم لصالح الانغلاق التام، أم لصالح انفتاح تحت سلطة رقابية؟ كثرة الأسئلة في هذا المضمار التثاقفي أكثر من الإجابات، وذلك لأنه خضم تجريبي مفارق، أي أن المجتمعات تختلف في كيفية التعرض لها ومقدار التأثر بها والخطر الذي تعرضت له منها، ولا يوجد مجتمع يشبه آخر في تجربته، فضلا عن أسئلة لم تجب عنها النظرية، منها هل المثاقفة مطلوبة بين المجتمعات الشبيهة (أوروبا وأمريكا مثلا) دون الأخرى، أم هي محبّذة مع المجتمعات المتباعدة كالصين واليابان؟ وأين يكمن الخطر بين الخيارين؟ ومن الناحية المنهجية؛ هل تعد المثاقفة ضمن الدراسات الاجتماعية أم الثقافية؟ وهل لهذا التقسيم الإجرائي معنى؟ إذ المعروف أن الأنثروبولوجيا رائدة في مجال دراسة الذهنيات السائرة (الثقافة) ذلك أنّ تبادل الوظائف بين كل من السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والبسيكولوجيا والدراسات التاريخية والفلسفة كثيف، وقد تطرقنا له في بداية هذا الكتاب حيث أن هناك مجالات تتقاسمها التخصصات أو تمكن مباشرتها من خلال

تخصصات بينية، علما أن التقسيم الأكاديمي والمنهجي للمعرفة ما هو سوى وسيلة لاستغراق الجزئيات من خلال التفريع والتخصيص والتمكّن من الجزئيات التي تنكشف هي بذاتها عن عوالم صغرى لا حصر لها، لذلك نرى انفتاح الدراسات الاجتماعية على مدارسة المثاقفة. هذه التي تستفيد من غموض الانتماء لتتحاماها البحوث كل من زاوية معينة الأمر الذي أحوج إلى لملمة أطراف مدارساتها المتباعدة لتكوين صورة متكاملة عن هذه الظاهرة الطبيعية كون البشر ذواتٌ حسّاسة ولها استعداد فطري للتأثر والتأثير، بل إن سريان المعرفة بين الأمم هو الذي خلّق التراكم الذي أدّى إلى النهضة الحالية، كما يجب أن نعرف ما هي العلاقة العضوية بين المثاقفة والذاكرة، لأن ما يؤخذ من الآخر يتم تذكر بعضه ويُنسى البعض الآخر، فكيف تتخير الذاكرة عناصر المثاقفة المشتّتة؟ المثاقفة إذن مسار تبادلي بين عالمي تصوّر (نقصد هنا مجتمعين) الأمر الذي يترتب عنه تحول دائم وعميق لكنه نادرا ما يبتلع الثقافة الأخرى ما، فما هي مواصفات الثقافة القوية التي تؤثر ولا تتأثر، وهل عدم التأثر مجرد ادّعاء ذلك أنه حتى الثقافات المتطورة إلا وتنال نصيبها من التأثر، وهل قوة الثقافة هنا هي تعقيداتها المعرفية بمعنى زخم هديرها كمنجز مشيّد ومؤسس على جوانب لا حصر لها؟ في وعي المناولة الإجرائية تم اعتبار المثاقفة تيمة تتبّعية لمسار الأفكار الأمر الذي حوّلها إلى آلية تحليل التغيرات الاجتماعية على جهتي التأثر؛ المنطلق والمآل، المنبع والمصب، الفعل والانفعال، وهذا على مستوى الساحات الثقافية الكبرى والمتغالبة أو على مستوى أقل، ولقد دأب الملاحظون على اعتبار الثقافات الصغرى هامشية والكبرى أساسية. الكثير من الدول تترصد تجاربها وتجارب غيرها لتحوصل النتائج وترسم استراتيجية تثاقف أكثر نجاعة، فهناك مناهج مقاربة ميدانية ترصد درجة التثاقف

ووجهته، وهناك تقنيات تحقيق وتتبّع للغرض نفسه، على الأمد القصير أو البعيد، لأن هناك تثاقفات في التاريخ طويلة أعطت نتائجها بعد عقود كثيرة. لهذا كثرة الاصطلاحات ليست لها أهمية كبيرة، إذ هناك من يفضل «لقاء الثقافات» غير أن الترصد المثاقفاتي تقوم به كافة الأطراف؛ الغالبة والمغلوبة. فنشهد الدول المستقلة لها اهتمام بما ترسب عندها من القيم الاستعمارية، وكذلك مؤرخو الفترة الكولونيالية حاولوا معرفة مدى تجذر استعمارهم الذهني اليوم بعد أن انتهى استعمار الأرض، لكن الأكيد أنه لا توجد مثاقفة ضمن سياق كولونيالي، لأن رفض ثقافة المحتل ورفض التعامل معه أمر طبيعي بحكم منطقية الصراع.

ما هي علاقة المفهوم بالتاريخ، أي أن الممارسة التثاقفية قديمة قِدم المعرفة، ولكن وعيها النظري هو الذي يتم تدارس الظاهرة على ضوئه، حيث تبلور المفهوم على تؤدة ويشعر مستعمله أنه مفكَّر فيه، وكان للدراسات الثقافية ما بعد الكولونيالية دور الدافع بالمصطلح إلى الاستعمال الواسع، كما أنّ نضوج مفهوم الإيديولوجيا أيضا أدى إلى طرح خطورة الأفكار المنقولة من بيئة إلى أخرى، ولكن الأكيد أن الكثير من التنظيرات الواصفة تكون قد تحدثت عن الظاهرة عبر تعبيريات قد تخلو من التواضع الثاني باعتبار أن الأول هو استعمال الملفوظ ببعده الاشتقاقي الاستعمالي، استغراق السوسيواوجيا في الظواهر المحيرة للنظر العام كان أن جعل الثقافة محل مساءلة باعتبار تعقيداتها الجمة، وفكْر فوكو حول علاقة المعرفة بالسلطة استأنف التفكير في كيفية تحول الثقافة إلى أداة هيمنة وكيفية من كيفيات صنع الأتباع. ثورة الشعوب المقهورة كشفت أنها خالية الوفاض من سلاح فعال لا يقل أهمية عن المقاومة المسلحة وهو الثقافة، فسعوا بكل ما أوتو من قوة لتنميتها ليواجهوا

بها الغزو الثقافي الذي يمكن أن يجعل منهم أتباعا من نوع لا يختلف كثيرا عن الاستعمار الذي عرفوه، كما أن الافتقار الثقافي يجعلهم دائما في علاقة تتسم بالشعور بالنقص أمام ثقافة غنية وفعّالة، والاستعمار نوعان كما هو معروف، أحدهما حارب ثقافة الشعوب المستعمَرة وآخر سمح بها، وفي الحالتين كانت ثقافة الذين تعرضوا للاحتلال ضعيفة وغير قادرة على المنافسة، فكيف يصح القول إذن أننا يمكن أن نتثاقف مع الفكر الغربي على سبيل المثال ؟ فمن المهم إذن تحديد فضاء التثاقف وطبيعة فعل التثاقف، والظواهر التي تطرأ في ثنايا الثقافة المستقبلة، فهل يؤدي التثاقف إلى انصهار الثقافات كما نجد في الهيرمينوطيقا؛ انصهار آفاق الفهم، وفي نظرية القراءة؛ انصهار آفاق التلقي؟

هناك من يقترح تنعيت المثاقفة لما يجري من تجاذبات ضمن المجتمع الواحد، فلا يتأتى التثاقف فقط عند لقاء حضارتين، ولكن أيضا بلقاء مجموعتين بشريتين أو حتى فردين، سواء اتفقا أم اختلفا إلا أنّ هناك تبادل ونقل لخبرات وتجارب حياتية، لأن لكل مجموعة ثقافتها الخاصة، وأن بسيكولوجيا الأفراد تعكس الأوساط التي أتوا منها، وهي أوساط مختلفة بالضرورة، وكذلك الأمر بين المدن والأرياف، وبين طبقة الفقراء والبورجوازية، وفي صلات القربى التي تنشأ بين إثنيات مختلفة اللهجة والعادات، وهكذا تنفتح أمام مصطلح المثاقفة سبل جديدة للتتّبع، ولا تختلف حالة مجتمعات تقليدية عن أخرى حديثة، فكلها تحدث فيها مثاقفات بأشكال وأنماط لا تُحصى متعددة بتعدد مجالات المعرفة، قبل هذا المصطلح لم تكن هناك قدرة على فهم حجم التحولات ولا مداها، ويمكن أن نقول أن مجتمع المعرفة المعاصر قد مر بمراحل تأسيس وإدراك لوعي المرحلة تدريجيا وقد تراوحت شدة الاهتمام

بالتخصصات السوسيولوجية والأنثروبولوجية من بلد إلى آخر، ولقد كانت هناك مثاقفة في هذا المجال بالذات بين أمريكا التي ازدهرت بها الدراسات الأنثروبولوجية وأوروبا التي تأخرت عنها، فهل نتحدث عن «النظرية الأمريكية» كما تحدثنا قبلا عن «النظرية الفرنسية» في أمريكا في مجال الفكر والفلسفة ؟ تبادل التأثير بين ضفتي الأطلنطي مهم للغاية، الأمر الذي كان حاسما للتقدم في مجالي الفلسفة والسوسيولوجيا على وجه الخصوص. ولقد كانت أوروبا مهتمة بإدماج الجاليات التي أتتها من مستعمراتها فكانت المثاقفة صيغة عملية ومثمرة لإمكانية هذا الإدماج المرتقب والمأمول. وهكذا يصبح المفهوم يتعرض لطريقة إخضاع عملية وفق الوظيفة التحليلية المطلوبة منه، فتنصرف الدلالة إلى اندماج فرد أو مجموعة في وسط ثقافي غريب عنهم واندماج فرد في نسيج اجتماعي موحد ومنسجم، وتشرّب طفل لثقافة وسطه عبر عمليتي التعليم والتدريب. ولقد كان المؤرخون هم أول من اهتم بلقاء الحضارات التي كانت تتداخل مكوناتها بحكم المعاشرة العنيفة أحيانا والسلمية في أزمنة أخرى، فالدراسات التاريخية كانت تلاحظ الأخذ والعطاء الحضاريَيْن لكن لم يكن لها الاهتمام الخاص تحديدا بمسألة تداعيات الاحتكاك الحضاري هذا، فضلا عن أن انسجامية الأنسجة الاجتماعية لم تكن بكل ذلك الوضوح المعرفي الموجود اليوم، بنضوج الحقول المنهجية بدأت مقارنات النتائج بينها، فظهر خلل التخلي عن بعض مساحات الظل فيما يتعلق بحوار غير معلن بين الثقافات. الصيغة الإشكالية التي اكتسبتها المثاقفة هي التي جعلتها محل أخذ ورد عند جموع المؤرخين المتأثرين بالمجهود الذي بذلته الأنثروبولوجيا الأمريكية في هذا الصدد، وكانت تلك مناسبة لتوسيع البحث في الحضارات المؤثرة ولو كانت بعيدة على مستوى الجغرافيا والأثر الحضاري الباقي ابتداءا من الإغريق

إلى الرومان إلى الحضارة العربية الإسلامية، فالتفكير حول المثاقفة تسبّب في اضطراب كبير على مستوى إشكالية التاريخ الثقافي الأمر الذي قرّب التخصصات المنهجية من بعضها عملا بوجوب التعاون بين التخصصات، التي لا ينبغي لها أن تتنافس إلا لكشف الأنساق المضمرة التي تتحكم في المثاقفة، ذلك أن هذه لا يمكن أن تتم كيفما اتفق، فلا مجال للصدفة في مسائل التواشج المختل في الكثير من الأحيان حينما يحضر الاختلاف الوجودي على مستويات عدة. المؤرخ يقف على التعقيدات لكن الأنثروبولوجي يفسّرها ويقوم بتعيين مواضع الغموض منها، فحصر مسارات التثاقف يحتاج إلى مجهود جبار للملمة حيثياتها المتناثرة على مستوى زمكانية غير محدودة، خاصة أن هذه المسارات شديدة الحركة لا تعرف ثباتا. وليست الغاية من البحث أرشيفية بالمطلق، بل الحاضر المستقبلي هو المعني بهذه المعرفة الرجراجة حيث من خلالها يمكن إقامة تصنيفية واصفة واستراتيجية تفاضلية مما يترتب عن نزعة كهذه سؤال مركزي؛ ما هي المسافة الفاصلة بين مثاقفة مُرادة ومخطط لها وأخرى متروكة لمشيئة العوامل المجتمعية الحرة؟ «العضوي القاعدي» في النشاط المثاقفاتي له ما يبرره على المستوى الجغرافي والتاريخي والعلائقي، وكلها ارتباطات يظهر أثرها الماثل فيما تثمره تلك المثاقفة، ومن يرد استنباط قانون تثاقفي عليه باستعراض مجموع المماحكات في التاريخ التي جرت بين الأمم، لذلك دور التاريخ هنا أن يمنح دقة التموضع الثقافي خروجا من العموميات الواصفة، وتحديد البعد التراكمي لاستيفاء الظاهرة لنفسها عند تاريخ معيّن، والابتعاد قدر الإمكان عن سذاجة الانطباعات التي تعوزها الأمثلة الدالة. فما هي أنساق الفكر الخفية اللتي ترتهن بها طرائق التأثير والتأثّر؟ وما هي العوامل التي تسوّق نصوصا دون أخرى تكون مادة تفاعلية مع ثقافة الآخر؟ وهل للفكر

قوة ذاتية يفرض فيها منطقه في الوجود ليخترق الثقافات المختلفة في مشاربها ورؤاها؟ إن التناص الطباقي مصطلح جديد يتتبّع مسارات الفكر وانتقالات أفكاره المهاجرة بين الأصقاع وذلك عبر البحث والاستقصاء عن آفاق الفكر المسيطر وما هي العوامل التي شكّلت سيطرته؟ أي التساؤل حول مشكّلات القوة لدى الحضارة الغالبة وإلى ما تعود هذه الهيمنة؟ فالمثاقفة جهد يبتغي معرفة الآخر عبر منجزه الثقافي احتكاكا بالعبقرية الإنسانية التي لا تعرف التوقّف، ولكن هذا التعرّف حاليا له اتجاه واحد فلماذا هذه الأحادية، إن ميكانيزمات الأخذ والعطاء لها قوانينها الذاتية التي تحفر في أرض التفاعل من خلال الزخم الفكري والترجمة وتسويق الذات، إضافة إلى الحاجة أو الاستغناء، فالأدب والفلسفة والعلوم المختلفة كلها أصبحت مواد تثاقفية اليوم مما يحوجها إلى تحاليل تستند إلى علم الإجتماع الثقافي وعلم النفس الاجتماعي لتعيين الخلل في رؤية الذات الحضارية ومدى قدرتها على العطاء ولكن أيضا على شجاعة الأخذ، فيمكننا أن نعرّج على مقولات معيّنة كنماذج تثاقفية غير أن مرصدنا يستند إلى تحليل يمتح من نظرية قلق التأثير كون المثاقفة قدر لا مندوحة عنه ولكنه يتم عبر أنساق تتحكم فيها مجموعة معقدة من شبكات السيطرة والاختراق، فيمكن أن نرصد تأثير ظاهرة تشرّب العقول العربية للإيديولوجيات بفعل التأثير المنهجي للتنظير الغربي دون إظهار القدرة على إبداع في التطبيق أوالإضافة .

3- بين الرفض والتماهي:

فتثمين المسارات الثقافية يضيئ كيفية التأثير التناصي، والكل يمتح من عالم المعرفة l'univers de l'encyclopédie خاصة حينما يتخذ المتثاقف

التراث العالمي ركيزة يلعب على حبالها الدلالية، بشكل مباشر أو غير مباشر فيما يُسمى تناص الصدى l'intertextualité de l'echos وهنا يمكن أن نسأل : هل لنا القدرة على إحداث التوازن في البعد التثاقفي ليس بمنطق الرفض السلبي ولكن من خلال عملية التحويل الفكري la métamorphose de la pensé فالأخذ والعطاء السمة الأبرز لعهدنا تسهّله تكنولوجيا الاتصال التي تقرب الفعل الثقافي وتنشره على أصقاع الأرض، فحينما نتبنى منطق المثاقفة فهذا اعتراف بالمسافة بين الأنا والآخر الثقافي والحضاري وأحيانا اللغوي والإثني، غير أن هذه المسافة قابلة للتقليص الى درجة الاحتكاك العنيف كما هو الوضع مع الاستعمار والاحتكاك اللطيف كما الأمر مع أمم لا تجمعنا بثقافتها سوى حركة الترجمة الطوعية كبلد مثل الهند أو الصين متعدد الأعراق والثقافات والديانات، وكثيرا ما يطبع التعرف على الآخر الكثير من التوتر عند الاختلاف الديني العقدي خاصة، أو اختلاف اللون واللسان، "فغالبا ما يكون المقصود بالآخر صورته، والصورة بناء في المخيال، فيها تمثّل واختراع، ولأنها كذلك فهي تحيل إلى واقع بانيها أكثر مما تحيل إلى واقع الآخر" [1] الذي يعني أن المسعى التثاقفي تحكمه مجموعة دوائر تتقلص وتتمدد بقد ما يسود العلاقة من تشابك وعقد، لأن العقدة الفردية المعرّفة في علم النفس أي كره الآخر وما يمثله، قد تكون موجودة أيضا في الأنا الجماعية، فنجد شعبا ما ينتقد آخر في كل ما يختلف عنه، خاصة حينما تلعب الإيديولوجيا والشوفينية دورهما في شيطنة كل ما هو مختلف، بل إن شعوبا عربية اسلامية ومتجاورة أحيانا لا تعرف بعضها ويغيب عنها الجانب الإنساني الذي يصنع تقدياالآخر

[1] - صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 19-20

والتعاطف معه، رأينا ذلك في الشعوب التي تجمعها خصومة سياسية، فمن هي الأنا ؟ ومن هو الآخر، وهل الأنا دوائر؟ فوعي الأنا والآخر يحل الكثير من المشكلات، وحين يكون الفكر ومختلف أنواع النشاط المعرفي مادة للقراءة والتأمل، فإن نصف الطريق يكون قد قُطِع، قراءة الآخر مذهلة من كونها وقوع تحت سلطته الأدراكية لأن النص الفلسفي حين يكون منطوق الأنا من يقرأه يصبح أنا كونه يتقمص منطقه ويلبس لبوسه، إذ القراءة تمثل ووعي بالذات أدائيا، فحينما نقرأ مصنّفا كتبه أمريكي نتعاطف مع مؤثثات فكره بمقدار عمقه وحواريته الراقية. التماهي ليس مجانيا وإنما يخضع لحيثيات التشابه والتماثل في المغاناة والمصير، ذاك ما ننعته بسلطة القراءة التي تطوي البعد وتقرّب بين الشعوب، ذلك أن الفكر قانون العقل لا يجامل أحدا، الاتجاه أحادي لأننا لا نعرف كيف نصنع الحدث العلمي ونجعلهم يترقبون مآلاته، لهذا الآخر صورة عندنا وعلينا أن نتساءل عن صورتنا عند الآخر ، وهذا يحتاج للكثير من التواضع الإنساني، غير أن الأنا الحضارية كانت دوما مركز جذب للدراسات الغربية عبر الاستشراق، هذا الأخير الذي يمكن أن نقيم له تصنيفية تؤطره وتجعلنا نتعرف على درجاته وأشكاله وغاياته، فمنه الاستشراق الساذج في مقابل الاستشراق المغرض، وهذا يحوجنا إلى تخصص يلبي معرفتنا للغرب وسماه البعض الاستغراب كمقابل للاستشراق، غير أن اختلاف المستوى الحضاري جعلت أغلبية علومنا تمتح ما عند الغرب مما يجعلنا في عمومنا مستغربين رغم أنوفنا، لكن بغض النظر عن التصنيفات فإن المثاقفة في عصرنا تجري على قدم وساق بسبب القرب الجغرافي خاصة بسبب القرب الذي توفره التكنولوجيا من وسائل الاتصال، ورغم هذا القرب إلا أن التثاقف بقي في اتجاه واحد، أي زاد نهم الأخذ دون أن تزيد فاعلية

التبادل، وهذا ما أدانه إدوارد سعيد في الاستشراق ولكن فضحه إيبيستومولجيا جاك دريدا حينما هز عرش الفلسفة المعاصرة ونفى أن يكون اليقين فقط في المركز ولكن للهامش دوره الفاعل بما ينطوي عليه من أساسات المعرفة، فإذا سطّحنا هذا التوجّه الفكري جغرافيا سينتبه الغرب أن الحقائق ليست عنده فقط ، بل هي موجودة في حضارات وثقافات أخرى، لكن الإشكالية تبقى في تثمين الأنا لما عندها، فالمقاربة العلمية والمنهجية قد تُعلي من شأن الثقافة المحلية باعتبار كشف العمق الذي تستبطنه وما يمكن أن يكون بديلا لماعند الآخر، والعجيب أن كتابا مثل الاستشراق والذي يدين الغرب في مقاربته للشرق عرف رواجا غربيا، وليت الثقافة العربية تتسع للنقد كما تفعل نظيرتها الغربية، بل إن الفكر النقدي هو جزء لا يتجزء من الفكر العام ، فالمثاقفة أساسا لا معنى لها إن لم تلقحنا بفكر الأنوار فنخرج من الغيبيات الضالة والأوهام الشوفينية والغرور رغم التخلف الذي هو مجرّد كِبْر لسنا ببالغيه، فالمثاقفة تهذب الثقافة المحلية وتصنع تواضعها، لكن هل المثاقفة منهج أم هي مطلقة ؟ إذ أن الثقافة الحديثة تستدعي تبادل الأدوار بين العامة والخاصة، الأولى مهتمّة بحيثياتها أولا، والثانية بما يستعلي به الآخر: أي الحضارات والثقافات الأخرى من خلال التخصص، والتخصص يتيح تفرّدا في المعرفة مما يجعل الفرد المتخصص محك المعرفة الخاصة لدى المجموع.

والخلاصة أن الباعث التثاقفي الأكبر هو محاولة إحراز السبق الحضاري، أن الكل يحاول أن يمتح من الثقافة القوية التي تتجلى كقوة حضارية، وهذا يدفع إلى التساؤل الأول الذي سأله «مالك بن نبي» حول العلاقة الجدلية التطابقية أو الخلافية بين الحضارة والثقافة، ويقودنا إلى التساؤل : هل النسق الثقافي العربي مختلف عن النسق الثقافي الغربي ؟ المقارنة

قد تكون نافذة فذة في سبر فكر الاختلاف الأمر الذي سيبصّرنا بذواتنا ككيانات تتطلّع إلى المعرفة، ولكن أيّ نوع من المعرفة؟ إن المستوى الفكري رغم أنه يتعامل مع الأفكار أي التجريد إلا أن هذا الأخير وليد معرفة تنبني على مبدأ التراكم، فتسلسل الأشياء يجعل منه كيانا مدركا، تمتح منه الذات المفكرة حسب طاقتها، هذه الذات التي تتلبس الجغرافيا فتكون منا أو من غيرنا، مع أنها معطى كوني لا انتماء له، وقد تكون تاريخا له امتداد، وكل ذلك يخلق نمطا من الفهم نمنحه ماهية تعريفية في الكثير من الأحيان ما تكون إيديولوجية فيتحدد شكل الوجود، وحين يكون الاختلاف، تتدخل المصالح لتجعل منه خصومة، وهكذا نشأ مبدأ العداوة ورفض الآخر، فالوقائع العينية كثيرا ما نتجاوزها إلى المبادئ الصانعة لها، هنا نحن بإزاء تصنيفية والانسان يحب التصنيف والترتيب لأن ذلك يحمي ولو وهما من الفوضى وعدم الفهم واللامعنى. فالفكر المؤدلج يتسرّب في مفاهمية تعريف الأشياء وارتباطاتها، ومن السذاجة أن نحسب النظم الإصطلاحية محايدة لأنها نشأت كإشكاليات موظفة في مكان وزمان معيّنين، ورغم اشتراك البشرية في هذين المعطيين إلا أنهما يخضعان إلى تصوّرات العصر ومنجزاته كبنية ثقافية تتشكل باستمرار في تطوير رؤاها وأسئلتها على ضوء تعثرات الواقع وطفراته أيضا، لذلك يكون المجتمع حلقات متسلسلة من التصورات ينفذ مداها ويعمل على تحققها الماثل مما يجعل الفرد رهن الجماعة التي يعيش فيها، وهل الاختلاف الثقافي الا هذا ؟ فلكل جماعة بشرية أنساق قيمية تتبنى طروحات روحية تمتد من عبادة الطوطم إلى الأديان التوحيدية، حتى الإلحاد يمكنه أن يكوّن منظومته التسلطية عبر ماهية عقيدة ضدية للعقائد، أما المعرفة فواحدة حين تُستنطق في ذاتها الإنسانية ولكنها تؤدلج دائما وتتلبس بالعقائد التي تتبنى بعض

تمظهراتها، وكل ذلك في توصيف أخلاقي للسلوك ينظم الحياة الاجتماعية، هذا البعد الاجتماعي الذي يتعرّف على ذاته العليا تمثّلا، عندئذ تتكامل الدائرة القيمية وتتواصل بل وتتعقّد. فما هو التأثير الظاهر وغير الظاهر لهذا الوافد الكثيف فينا كذوات وكأذواق خاصة حينما يصطدم عندنا بالمحرج اجتماعيا؟ وكل هذه الصيغة الصدامية تتحقق أيضا من خلال المكتوب والمقروء lisible وليس فقط مع المرئي visible فالأول يؤثر نخبويا خاصة في الذوات المفكرة والثاني يؤثر في الكل دون استثناء لأنه مدعوم بالتكنولوجيا الجبارة وما تتسلح به من وسائل التأثير المختلفة في الصوت والصورة واللون وسرعة الحركة وجودة الاتقان التي تصل إلى درجة الذهول ، ونحن إذ نقدم هذا التوصيف نتحدث عن مد ثقافي وكان حقا علينا أن نراه مدا تكنولوجيا محايدا نستطيع نحن أيضا أن نركبه ونوظفه ونخوض به المعارك الثقافية الدائرة رحاها الآن في العالم، فالتثاقف أحيانا قد يأخذ مظهرا سحريا فيه الكثير من التبني لأفكار الآخر دون اكتراث لماهية الفكرة أو أحقيتها أو حتى واقعيتها، ليصبح التسلح بالفكر الانتقادي المهمة التربوية الأولى في خضم التأسيس لتثاقف ذكي ومسؤول، وإذا غابت هذه الملَكة غاب المعيار الذي يمكن بواسطته تمييز مكوّنات الأنا عن مكوّنات الآخر دون إغفال المشترك الإنساني بينهما، فالمشكلة عند الكثير التعامل مع المعطى الثقافي كدائرة مغلقة بينما هي منفتحة على أكثر من سبيل، سبل تحييها وتحيّنها على الجديد إنقاذا لها من التخلّف والموت ، والانفتاح هو الإشكالية الكبرى التي ينبغي تعريفها إذ هو متراوح بين التلفيق الحضاري المحدود والانفلات التام والوسطية فيه كألوان الطيف لا تنتهي .. يتسع فيها النقاش ويحتد ولا يصل إلى نتيجة، فما هو الأفق الانفتاحي على المستوى الثقافي؟ ماهي حدوده؟ هل يمكن توصيفه؟ ماهي الأدوات التي بتلابيب

عنانه ؟ أسئلة تطرح نفسها في كل تواصل يحمل طابع التثاقف، فهل نقبل كل ما هو نفعي ونتخلى عن بعده القيمي؟ هل سنلجأ لمجموع استبدالات فكرية حتى لا نذوب في الآخر القوي؟ إذن جدلية التأثير والتأثر لا مفر منها، إنما مناط المعرفة أن نعرف كيف نديرها، فهل نركز خاصة على كل ما هو وظيفي ليلعب الدور المنوط به في سيرورة الحاجات المتجددة؟ وهنا سنحتاج إلى مخيّلة إدراكية قوية تحدد الحاجيات قبل وقوعها أي أن كل تثاقف هو ابتكار في الأخذ وليس أخدا على أي حال، والأنا حين تغيب عنها المعرفة الضرورية قد تلجأ إلى قوة حدسية تمييزية لمعرفة ما تريد كون الوعي فيه قسمان: المُدرك، وغير المدرك المُدرج في السلوك وردود الأفعال الأولية العفوية ، لكن الذي لا يمكن حدسه ويتطلب معرفة حقيقية مؤسسة هو البيئة التي يجب أن تُعطى كفاء ما تطلب، ذلك أنّ الآخر الثقافي لا يُقبل مرة واحدة أو يُترك جزافا، وإنما يتّبع مسارا فيه بعض الطول، ليهضم المعطى الغيري ويستوعبه، وفي الكثير من الأحيان يتم اللجوء إلى تفتيت التجانس الثقافي المقابل بمنطق الأخذ الجزئي، والذي دائما يتمظهر بمظهر التحدي لثقافة الأنا، هذه المرحلية تعكس نوعا من التخيّر المعقلن في البداية ثم يتحوّل إلى مزيج سلوكي وتأويل خاص للمعطى الأجنبي ثم امتصاصه وتحويله ليضحى معطى محلي، وفي هذا المجال يمكن أن نعطي نوعا من التصنيفية في كيفيات التثاقف فنجد التبني والتساكن والتململ ، الأول تقمّص مجموع الحيثيات الثقافية للآخر، والثاني نوع من التجاور المحايد من خلال التعايش، والثالث مقاومة الآخر واقتراح البديل خوفا من الذوبان، هذه المقاومة قد تصل حد الهوس بالذات ومكوّناتها وتقديس أركان الإيمان بمرجعياتها، وهذا الخوف له مبرراته لأن التاريخ يعضّد هذه المخاوف كما جرى لثقافة الهنود الحمر من إعدامات ethnocide، والحالة

الأخيرة عكس المثاقفة تماما كونها تهدف إلى القضاء على الآخر كمقوّمات ومرجعيات حتى ولو بقي الأفراد على الحياة يعانون حالة مسخ كينوناتي وقتل تام لأي أفق هوياتي. لتضحى المثاقفة تجاوزا للثقافة المحلية وإغناءا لها، فهي حوار كبير بين أمّتين أو أكثر، فحين تتمثل على المستوى النصي هي تناص يوفّر التداخل والتواشج والارتباط والتفاعل والمغالبة التي لا نعلم أيّهما ستكون له ريادة المعنى على حد تعريف لوران جيني [1]، ولكن الأكيد أنها ستكون من نصيب الثقافة الغالبة والقادرة على فرض رؤيتها للعالم لأسباب عدة ظاهرة وباطنة منها الظرف التاريخي وأسبقية التوصيف وآليات الانتقال وكيفيته والأفكار المسبّقة les préjugés التي تتم في خضمها عملية التبادل وكل هذا يصنع ما يمكن أن نسميه السياق المثاقفاتي، وهو المحك الحقيقي والخطير الذي على ضوئه نفهم لماذا انتقلت أفكار معينة دون أخرى وتمّ اعتناقها بل وتبنّيها في إقامة هيكلية الثقافة الجديدة، هذه الأخيرة التي تمثل المحطة الظرفية التي وصلت إليها عملية التواصل والتأثير والتأثّر في فترة تاريخية ما. تقوم إذن المثاقفات المتعاقبة بتصحيح رؤى بعضها البعض بفعل وعي الذات المتنامي، وراجت مع الزمن مصطلحات طورتها الأنثروبولوجيا الحديثة مثل "التمظهرات الثقافية" aires culturelles و"العقد الثقافية" complexes culturels وذلك من خلال تتبّع les traits culturels أي العلامات المائزة وتعني هنا المنجز الثقافي الذي يميّز فرادة المُنجز، ليتم تعيين على وجه اليقين ماذا أخذت ثقافة عن أخرى، فالمقارنة تجد مشروعيتها من خلال شعور جمعي لمجموعة ما بقصور ما عندها فتتطلّع لتمثّل ما عند الآخر، وهنا يكون زخم الأخذ قويا وواسعا، فينشأ

[1] - La stratégie de la forme. Laurent Jenny. Poétique (revue) n 27. 1976. P 281.

نوع من «قلق التأثير» [1] حيث يُقدّس الوافد ثم يتم تشربه ثم يناقش ثم يتم تجاوزه بمنجز فلسفي يقوم بتغريب الأفكار الأولى عن أصولها ولا يقر له قرار إلا بخلق زخم تأليفي يوازي بل ويتفوق على ذلك المتأثر به والذي أضحى تراثا، بحيث يقوم المنجز الحالي بقتل الأب الذي أسّسه، علما أن المثاقفات من هذا النوع تكون عادة في الهبّات الحضارية المفاجئة والسريعة، لتتحول بعد التأسيس إلى تطلّع ذي طابع منافس يبحث ما عند الآخر ليتفوق عليه. ليبقى السؤال الأسمى: أين نحن من كل هذا؟ ماهي خياراتنا؟ وهل نمارس الفكر الاختلافي باعتبار الظروف المعقّدة التي نمر بها؟ وهل هناك تنوّع فلسفي كمتطلّب واقعي لم نتطرق إليه؟ فالتثاقف ليس مشيئة بقدر ما هو استجابة لمساءلات وتحديات الفكر المعاصر.

[1] - The Anxiety of influence. Harold Bloom. Oxford unversity press. London. 1973. P 7.

المراجع:

القرآن الكريم.

المراجع العربية:

- الاختلاف والتكرار. جيل دولوز. ت وفاء شعبان. المنظمة العربية للترجمة. بيروت، ط1 . 2009 .
- الفكر والمستقبل. إدغار موران. ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي. دار توبقال. المغرب. ط1. 2004.
- قلق الجندر. النسوية وتخريب الهوية. جوديث باتلر. ترجمة فتحي المسكيني. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات. قطر. ط1. 2022.
- صورة الآخر: العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999

المراجع الأجنبية:

- Agir contre soi. Jon Elster. Odile Jacob.paris. 2007.
- Ainsi parlais Zarathoustra. Frédéric Nietzsche. Tra Henrit Albert. Mercure de France. 6édition. 1963.
- Anthropologie du corps et modernité. David Le Breton. PUF. Paris . 1990.
- Anthropologie et Imperialisme. Jean Copans. F.Maspero. 1975.

- Anti-Œdipe. Gilles Deleuze/Felix Guattari. Minuit. Paris. 1972.
- Apprendre à vivre enfin. Jacques Derrida. Entretien avec Jean Birnbaum. Galilée. Paris. 2005.
- Apres la finitude. Essai sur la nécessité de la contigence. Quentin -Meillassoux. Seuil. Paris. 2012.
- Capabilités. Martha. C. Nussbaum. Tr S. chavel. Climats. Paris. 2012.
- Care, justice et dépendance – introduction aux théories du care.M. Garrau. Et -A. Le Goff. PUF. Paris. 2010.
- Circles of Care. E. Abel et M. Nelson. Suny Press. Albany. 1990.
- Comment ne pas parler Psyché, invention de l'autre. Jacques Derrida. Galilée. Paris. 1987.
- Commune en France. La métamorphose de plozévet. 1967. rééd Hachtte. 2013.
- Cours au Collège de France. Michel Foucault. (1975-1976)Gallimard/ Seuil. 1997.
- De la grammatologie.Jacques Derrida. Minuit. Paris. 1967.
- Demain les posthumains – Le futur a-t-il encore besoin de nous- Jean -Michel
- Besnier. Fayard.paris. 2010.

- Des neurosciences à la philosophie. P. Poirier et L. Fauchier. Ed Syllepse.paris. 2008
- Différence et Répétition.Gilles Deleuze.PUF. Paris. 1969.
- Du bonheur – un voyage philosophique -. Frédéric Lenoir. Fayard. Paris . 2013.
- D'Athènes à nos jours. Yves Sintomer. La Decouverte. Paris. 2011
- Économie libidinale, «Le désir nommé Marx». J. F. Lyotard. Èd de Minuit. Paris. 1974.
- Edgar Morin. L'aventure d'une pensée. Jean-François Dortier et Louisa Yousfi.Édi Sciences Humaines.Auxerre . 2020.
- Éloge de la faiblesse. Alexandre Jollien.Marabout. Vanves. 2011
- Encre, sueur, salive et sang. Sony Labou Tansi. Seuil. Paris.2015.
- Espace public et démocratie délibérative : un tournant. Yürgen Habermas. Gallimard. Paris. 2023.
- Exercices spirituels. Pierre Hadot. E.P.H. E. Annuaire, t 84. 1974.
- Explaining Social Behavior ; More Nuts and Bolts for the Social Sciences. Jon -Elster. Cambridge university Press. 2007

- Georges Herbert Mead. Une réévaluation contemporaine de sa pensée. Hans Joas. Ed Economica. Paris. 2007.
- Glas. Jacques Derrida. Galilée. 1974
- Histoire interminable. Étienne Balibar. La Découverte. Paris. 2020.
- Identié(s) – l'individu, le groupe, la société - . S.L.D. Catherine Halpern. Édi, Sciences Humaines. Auxerre. 2016.
- Idèologie et Rationalité- Dans l' histoire des sciences de la vie-. G. Canguilhelm.L. Ph. J. Vrin. Paris. 2000.
- Introduction à la pensée complexe. Edgar Morin. 1990. rééd Seuil. 2007.
- Introduction à une politique de l'homme. Edgar Morin. 1969. Rééd Seuil. Paris. 1999
- La Barbarie à visage humain. Bernard-Henri Lévy. Grasset. 1977.
- La chair interdite. Diane Ducret. Albin Michel. Paris. 2014.
- La Condition Postmoderne. Rapport sur le savoir. Jean-François Lyotard. Minuit. Paris. 1979.
- La construction du surhomme. Michel Onfray. Grasset. Paris. 2011.
- La convivialité. Ivan Illich. Seuil. Paris. 1973.

- La Douleur – expérience et médicalisation -. Jean Claude Fondras. Les Belles Lettres. Paris. 2009.
- La déconstruction : une philosophie de l'à venir entre phénoménologie et psychanalyse (these) Élise Rested. UP4 sorbonne. 2013.
- La Formation De L'esprit scientifique. Gaston Bachelard. L. Ph. J. V. Paris. 1947.
- La Grande Histoire de l'Islam. Sous la direction de Laurent Testot. Ed. Sc. Humaines. Paris. 2018.
- La Méthode. 1977-2006. Edgar Morin. Ed. Comp. Seuil. Paris. 2008.
- La Méthode 2 la vie de la vie. Edgar Morin. Seuil. Paris. 2008La nouvelle cause des femmes. Gisèle Halimi. Seuil. Paris . 1997.
- La Pensée 68 – Essai sur L'anti-humanisme contemporain. Luc Ferry/ Alain Renaut. Gallimard paris. 1988.
- La Pensée 68, Essai sur l'antihumanisme contemporain. L.Ferry et A Renaut. Gallimard.1991. .
- La pensée straight. Monique Wittig. Ed Amsterdam. Paris . 2018.
- La philosophie comme manière de vivre (Entretiens ..) . Pierre Hadot . Albin Michel.2001.

- La Philosophie Du Non. Gaston Bachelard. Essai d'une philosophie Du Nouvel Esprit Scientifique. 4 éd. P. U. F. 1966.
- La philosophie – un art De Vivre-. Catherine Halpern. Sciences Humaines Éditions. Auxerre. 2017.
- La Procrastination. L.art de reporter au lendemain. Jon Perry. Autrement. 2012.
- La technique ou l'enjeu du siècle. Jacques Ellul. Economica.paris. 2008.
- La totalité comme complot ; conspiration et paranoïa dans l'imaginaire contemporain. Fredric Jameson. L. P. O. Paris. 2007.
- La Volonté de savoir – l'Usage des plaisirs – Le Souci de soi. Michel Foucault. Gallimard.paris. 1984.
- Le ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste. Tiercelin Claudine. Éd d'Ithaque. Paris.2011.
- Le Cinéma ou l'Homme imaginaire. Edgar Morin . Éditions de Minuit. Paris.1956.
- Le Commencement d'un monde – vers une modernité métisse. Jean-Claude Guillebaud Seuil. Paris. 2008.
- Le crépuscule d'une idole.- L'affabulation Freudienne – Michel Onfray. Grasset. Paris. 2010.

- Le fondement culturel de la personnalité. Ratph Linton. Dunod.paris. 1999.
- Le Lieu de L'Universel – impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine. Isabelle Thomas-Fogiel. Seuil. Paris. 2015.
- Le moment du soin : À quoi tenons nous ?. Frédéric Worms. PUF. Paris. 2021.
- Le Mythe de la virilité – un piège pour les deux sexes. Olivia Gazalé. Ed Robert Laffont. Paris. 2017.
- Le Même et L'Autre-quarante-cinq ans de philosophie Rrançaise. Vincent Descombes.Éd de Minuit. Paris. 1979.
- Le Paradigme perdu : la nature humaine.Edgar Morin Seuil. Paris. 1973. Rééd 1979.
- Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique.Hans Jonas. Cerf . Paris. 1991.
- Les clés du Futur. – Réinventer ensemble la société, l'économie et la science- Jean Staune. (Préface de Jacques Attali) PLON.paris. 2015.
- Les Mots et les Choses. Michel Foucault. Gallimard. Paris. 1966
- Le souci des autres. (Éthique et politique du care). S. Laurier. P. Paperman. N.E.Augmentée. Paris. 2011.

- Les religions face à l'intolérance. Nussbaum Martha C.Tra F. N. Ed Climats Flammarion. Paris. 2013.
- Les Stars. Edgar Morin . 1957. Rééd Galilée. Paris. 1984.
- Le Temps de la consolation. Michaël Fœssel. Seuil. Paris .2015.
- Le temps de l'urgence. Christophe Bouton. Lormont. Le Bord de l'eau.Bordeaux. 2013.
- Le Tourment de la guerre. Jean-Claude Guillebaud. Éd de L'Iconoclaste. Paris. 2016.
- Le Vif du sujet. Edgar Morin 1969. rééd Seuil. Paris.1982.
- Leçons sur la philosophie de l'histoire. Georg Wilhelm Hegel. Vrin. Paris. 1963.
- Limbes / limbo. Nancy Huston. Actes Sud. Arles. France. 2000.
- Logique du sens.Gilles Deleuze. Minuit. Paris. 1969.
- L'animal que donc je suis. Jacques Derrida. Galilée. Paris. 2006.
- L'Art à l'état vif. Richard Shusterman. Minuit. Paris. 1992.
- L'esprit de l'athéisme.- introduction à une spiritualité sans Dieu. André compte-Sponville. Albin Michel. 2006.
- L'Esprit du temps. Rééd Armand Colin. Paris. 2008.

- L'Esprit sociologique . Bernard Lahire. La Découverte. Paris. 2005.
- L'evolution biologique, un trésor de philosophie. Christian Sachse. EPFL Press. Suisse. 2021.
- L'homme et la mort. Edgar Morin. Seuil.paris. 1970.
- L'ordre du discours. Michel Foucault. Gallimard. Paris. 1971
- L'ordre libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus. Michel Onfray. Flammarion . Paris. 2012.
- L'un et l'autre – Des relations entre hommes et femmes – Élisabeth Badinter. Édi Odile Jacob. 1986.
- l'Éthique de «Care». Fabienne Brugère.coll «que sais-je». PUF. Paris. 3ed 2017.
- L'écriture et la Différence. Jacques Derrida.Seuil. Paris. 1967.
- L'éthique animale. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer. PUF. Paris. 2018
- Maladie mentale et psychologie. Michel Foucault . PUF.paris. 1954.
- Manifeste du nouveau réalisme. Maurizio Ferraris.Ed Herman. Paris. 2014.
- Michel Foucault, Un parcours philosophique. H. Dreyfus. P. Rabinow.tr F.D-B. Gallimard. Paris. 1984.

- Montaigne. Les Essais. Préface Michel Onfray. Lafont. Paris. 2019.
- Némésis médicale. L'expropriation de la santé.Ivan Illich. Ed AK. 1975.
- On ne naît pas soumise, on le devient. Manon Garcia. Climats (Flammarion). Paris. 2018.
- Passions du concept – épistimologie, théologie, et politique.Étienne Balibar. La Découverte. Paris. 2020.
- Pensées rebelles. Foucault, Derrida, Deleuze. Sciences Humaines Éditions. Auxerre. 2013.
- Petite histoire de l'expérimentation démocratique – tirege au sort et politique. 2011.
- Points de suspension. Entretiens avec Jacques Derrida. Elisabeth Weber. Galilée. Paris. 1992.
- Pour Marx. Louis Althusser. La Découverte. Paris. 2005 (1er éd 1965)
- Pourquoi la guerre ? Frédéric Gros. Albin Michel. Paris. 2023.
- Pourquoi le monde n'existe pas. Markus Gabriel. livre de poche. Paris. 2015.
- Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens. A. Boyer et autres. Grasset. 1991.

- Pour une philosophie de l'écologie. Juliette Grange. Pocket. 2012
- Questions de sociologie. Pierre Bourdieu. Les Éd de Minuit. Paris .1980.
- Qu'est-ce que le care ? -souci des autres, sensibilité, responsabilité – pascale molinier et autres. Ed Payot et Rivages. Paris. 2021.
- Qu'est-ce qu'une vie réussie. Luc Ferry. Grasset. Paris. 2002.
- Rester barbare. Louisa Yousfi. La fabrique éditions. Paris. 2022.
- Réflexions philosophiques sur notre temps. Yves Charles Zarka. PUF. Paris. 2023.
- Sauver la beauté du monde . Jean-Claud Guillebaud. L'iconoclaste.Toulouse. 2019 .
- Science avec conscience. 1982. rééd Seuil. Paris. 1990.
- Streetologie. – savoir de la rue et culture politique. Préface d'Étienne Balibar. Ed du Commun. Rennes. 2024.
- Sur la technique. Glibert Simondon. PUF. Paris. 2014.
- The Anxiety of influence. Harold Bloom. Oxford unversity press. London. 1973.
- The little community and peasant society and culture. Robert Redfield. Universty of Chicago Press. 1989.

- The Most Good You Can Do. Peter Singer. Yale University Press. 2015.
- The Secret of the Totem.Andrew Lang. Verlag Gmbh. Germany. 2020.
- Théorie du drone. Grégoire Chamayou. Éd La fabrique. Paris. 2009.
- Une société sans école. Ivan Iliich. Trd G. Durand. 1971.
- Une voix différente. Pour une éthique du care. Flammarion. Paris. 2008.

Revue:

- Conflits Une philosophie de guerre. Entretien avec Henri Hude. Revue, 25 Fev 2023.
- Critères (revue).Ivan Illich. Essai de synthèse. Yao Assogba. N26. 1979. CScS. Ed n 2013
- Le Monde Diplomatique. - Qu'est-ce que le terrorisme ? Fev 2004.
- Les Nouvelles littéraires. 28 juin-5 juillet 1984. (L.P)
- Les Temps modernes.- La Déconstruction et l'autre. Jacques Derrida. 2012.n 669
- Minuit. (Revue) N24. Mai 1977. - Gilles Deleuze . Entretien.

- Poétique. La stratégie de la forme. Laurent Jenny. (revue) n 27. 1976.
- Quaderni. Année 2000. N 42. Utopie 3. Passages et apocalypse.
- Revue Chrétienne. La religion d'apres M.Durkheim. (mars et mais 1913. Paris)- Archives de Sciences sociales des religions.
- Revue Française De Science politique. Technologies et débat démocratique en Europe. Bernard Reber.. 5-6. 2005. Vol 55.
- Sciences Humains. La Philosophie aujourd'hui.. Revue. N spécial. 270s.et autres.
- Le corps pragmatiste. Entretien avec Richard Shusterman. Tracés. : 10. Oct 2012. Org 933.
- World History Encyclopedia. La Guerre en Grèce Antique. Mark Cartwright. Définition. 27. Mars. 2018.

الفهرس:

الفصل الخامس:

الفلسفة وفن العيش

الفصل السادس:

فلسفة البيئة «الخضراء» والتعامل مع الكائنات الحية

الفصل السابع:

في فلسفة العناية والأخلاق الاستشفائية



آفاق التفلسف الجديد
مفارقات التصنيف ولغط الوظائف المعرفية

بلقاسم عيساني

أكاديمي. ناقد ومترجم. متخصص في الدراسات الابستيمولوجية والمقاربات الجمالية

المؤهّل العلمي : دكتوراه العلوم . جامعة الجزائر.

المشروع العلمي : التناص l'intertextualité

مكلّف بتدريس وحدة : المدارس النقدية المعاصرة

المؤلفات :

- النص المفتوح . منشورات ENAG. الجزائر (2013)
- التناص دراسة في المنّلج .(2016) منشورات الاختلاف (الجزائر) و (ضفاف – لبنان)
- الجمالية والعلائق (2019) منشورات الاختلاف (الجزائر) و (ضفاف – لبنان)
- الآفاق التناصية في السردية النسوية . دار الأمل. 2020
- الفكر الترجمي . منشورات ضفاف لبنان . الاختلاف . 2022 – 2021
- المفهمة الدولوزية ومنطق المعنى. ضفاف / لبنان. الاختلاف / الجزائر 2023.

الجوائز :

- جائزة الترجمة (محكّمة) 2018 (المجلس الأعلى للغة العربية) الجزائر.
- القائمة الطويلة لجائزة الشيخ زايد – نوفمبر 2021 فرع الفنون والدراسات النقدية.
- كتاب الجمالية والعلائق

القائمة الطويلة لجائزة الشيخ زايد - فرع التنمية وبناء الدولة - .2022كتاب :الفكر الترجمي.

- المشاركة في التقرير العربي السابع للتنمية الثقافية رفقة كوكبة من المفكرين العرب.مؤسسة الفكر العربي. 2014.
- شارك في العديد من المؤتمرات الوطنية والدولية

فكر وفلسفة
آفاق التفلسف الجديد «مفارقات التصنيف ولغط الوظائف المعرفية»
ISBN : 978-9931-10-291-5





شارع حميد قبلاج – رايس حميدو – الجزائر.
Email : planete_sciences@hotmail.fr
Mob : 0553-34-91-91